REVUE APOLOGÉTIQUE

REVUE APOLOGETIQUE

Doctrine & Faits Religieux

SOUS LE HAUT PATRONAGE

DE S. Éminence le Card. VERDIER, *Archevêque de Paris, ancien directeur.*

DIRECTEURS

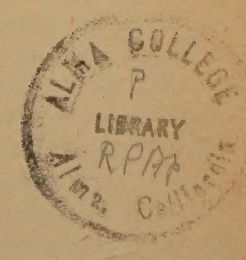
S. G. Mgr BAUDRILLART, *de l'Académie française.*

J. V. BAINVEL, *de l'Institut Catholique de Paris.*

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE

TOME LVII





GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117.
MCMXXXIII

UNE THÈSE DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSE SUR BERGSON

Le mois dernier, devant la Faculté des Lettres de Clermont, le Père Emile Rideau, s. j., professeur de philosophie au collège Saint-François d'Evreux, présentait deux thèses sur Bergson. La thèse principale: *Les rapports de l'esprit et de la matière dans le bergsonisme*, retrace l'évolution de la pensée bergsonienne depuis les *Données immédiates* jusqu'aux *Deux Sources*. Matière et esprit : au début l'opposition est radicale entre ces deux formes de l'être ; puis une conception plus nuancée se fait jour : la matière devient comme le vêtement et le corps de l'esprit ; il la vivifie, et elle lui permet de s'actualiser. Dans les *Données immédiates*, la durée pure de la vie intérieure et son moyen de connaissance, l'intuition, semblaient s'opposer irrémédiablement à la matière spatialisée, objet de l'intelligence qui veut l'enserrer dans ses formes pour l'utiliser. Il en résultait un divorce complet entre l'attitude pratique de l'homme qui cherche à vivre et l'attitude contemplative du philosophe qui essaye de saisir dans leur genèse même les transformations incessantes et imprévisibles de sa vie intérieure. L'intuition de *Matière et Mémoire* et de *L'Evolution créatrice* n'est plus cet arrachement à l'œuvre de l'intelligence discursive pour contempler un paysage intérieur, c'est plutôt la tension qui ne prend conscience d'elle-même et ne se maintient qu'en inventant et en organisant sans cesse de nouveaux systèmes. Le réel véritable n'est plus la seule conscience dont les états successifs fusionnent et se compénètrent ; celle-ci n'est qu'une efflorescence de l'immense courant de vie qui, après avoir créé pour se donner un support la plante et l'animal, a fini par

produire son chef-d'œuvre : l'homme. En l'homme, la vie se réfléchit ; à lui, dans notre Univers du moins, ses destinées sont définitivement liées. Plus d'inimitié nécessaire entre la pensée et la vie, puisque l'intelligence fabricatrice est l'instrument que la Nature a donné à l'homme pour se défendre et triompher des obstacles. Science et action, réflexion et travail ont leur rôle dans le progrès de l'élan vital. Les *Deux Sources* marquent encore une nouvelle étape. La vie est comme l'âme du monde et explique l'apparition d'organismes de plus en plus différenciés dont les perfectionnements scandent ses progrès : de même les poussées continuelles de la vie s'expliquent par la présence en elle d'un élan d'amour émané de l'Amour infini. La dignité de l'homme en est rehaussée : il est le seul être capable de répondre par l'amour à l'amour dont il est l'objet. Sa tâche sera désormais d'utiliser toutes les ressources de l'intelligence et du travail qu'elle dirige pour supprimer la dispersion et l'asservissement des individus, et rétablir la liberté et l'unité exigées par l'amour. La contemplation égoïste est remplacée par l'action désintéressée. Au lieu de fuir le monde, il faut s'y insérer pour l'unifier. Le retournement est complet.

Le P. Rideau détaille les étapes de ce redressement, il analyse le rôle positif et l'insuffisance de la science et montre comment, pour Bergson, l'amour devient le véritable organe de l'intuition. Une conclusion synthétique trace en partant de Dieu le schéma du développement de l'Univers, de sa descente et de sa remontée vers le principe dont il est issu.

Quel que soit l'intérêt de cette interprétation d'ensemble du bergsonisme, la première de cette importance où soit intégré le nouveau jaillissement des *Deux Sources*, c'est à la thèse secondaire que nous nous attacherons : *Le Dieu de Bergson. Essai de critique religieuse*. La première thèse, parfois volontairement aride, exige pour être pénétrée une connaissance préalable de l'œuvre de Bergson ; la seconde est accessible à tout esprit réfléchi, curieux des problèmes religieux.

Le livre dépasse les promesses du titre : le sous-titre en éclaire la portée. Il ne s'agit pas en effet d'un simple exposé objectif des idées de Bergson sur Dieu, mais d'une critique de sa philosophie religieuse.

Ce mot de critique ne doit pas tromper le lecteur. On en fait

souvent le synonyme de réfutation. Soumettre un système à la critique, c'est alors avouer son intention de le déconsidérer. Faire œuvre de critique est un acte d'hostilité : c'est se classer parmi les esprits chagrins qui ne voient la nouveauté que sous l'angle des imperfections qu'elle renferme. Mais il y a là abus de langage : critique dit : choix, discernement ; si la confiance aveugle se trouve exclue, ce n'est pas au bénéfice de l'opposition systématique, de la recherche des raisons de rejeter l'œuvre étudiée. Bien au contraire, on peut essayer de débarrasser cette œuvre de ses scories, de rectifier ses erreurs d'orientation, de mettre en lumière ses richesses profondes. A ce second genre de critique appartient la tentative du P. Rideau. Précisons encore : il ne s'agit pas d'appliquer à la doctrine bergsonienne un cadre extérieur et de couper tout ce qui déborde. Le moindre tort d'une pareille critique est d'être une perte de temps, car elle identifie invariablement la part de vérité à ce qui était déjà connu et la part d'erreur à ce qui est apporté de neuf. Toute autre sera la méthode de cette thèse. L'auteur écrit : « C'est dans la conscience humaine, par les recherches mêmes et l'approfondissement réflexif que provoque un système, que se réalise le progrès de la pensée. » Il ne faut soumettre un système à la critique que si « l'approfondissement réflexif qu'elle provoque doit permettre de nouveaux progrès dans la découverte de la vérité[1]. »

Toutefois, il s'agit ici de critique religieuse, et voilà qui pose un problème délicat. Sur le terrain de la philosophie, science essentiellement perfectible, on comprend qu'un progrès dans la vérité reste toujours possible. Mais, en matière religieuse, la foi ne donne-t-elle pas la vérité absolue, impossible à dépasser ? Le P. Rideau note en effet que la foi « est le critère absolu, le centre de référence de tout jugement, la norme de toute appréciation sur la réalité spirituelle ». On ne saurait être plus formel. Mais si la foi contient la vérité totale, nul chrétien ne peut se vanter d'en avoir pénétré les richesses : il y a une intelligence de la foi, une exploitation du trésor possédé qui ne sera jamais terminée. Il y a aussi un travail d'épuration nécessaire : car il est inévitable que se produise un mélange entre les données de la foi et des éléments humains d'ordre philosophique ou scientifique qui passent ainsi illé-

1. *Le Dieu de Bergson*, p. 1.

gitimement pour des vérités révélées. L'essai de pénétration sympathique d'une pensée religieuse originale s'exprimant en un langage qui déroute nos habitudes et brise nos clichés, surtout lorsqu'une « divination intuitive a mené cette pensée sur l'axe central de l'histoire du monde : le Fait chrétien »[1], suscite ce double travail dans tout esprit qui pour le mieux vivre veut penser son christianisme. Se livrer sympathiquement à une pensée, voir dans quelle direction elle porte la réflexion, se laisser soulever par son élan, et cependant garder la maîtrise de son esprit pour discerner les orientations qui aideront à prendre conscience des richesses de la foi et celles qui risqueraient d'égarer : s'il y a peu d'entreprises plus difficiles, il n'y en a pas de plus légitime et de plus nécessaire. Elle aboutit « non (à) ce discernement matériel qui écarte pour rejeter, mais (à) cette enquête spirituelle prudente qui cherche dans un système le point où la pensée s'est repliée sur elle-même au lieu d'embrasser toute la vérité[2]. » Après avoir lu la thèse du P. Rideau, on estimera que l'exécution n'a pas trahi son dessein. Il a rendu ainsi un double service : guider les esprits « qui cherchent la lumière » et nous ajouterons : ceux qui l'ont trouvée mais la veulent toujours plus parfaite « à opérer le discernement nécessaire dans l'œuvre du philosophe moderne le plus lu peut-être du monde entier[3] », et enseigner par l'exemple une manière d'étudier les philosophes contemporains qui devrait trouver de nombreux imitateurs.

Dans le cas de Bergson, cependant, un fait particulier ne pouvait être passé sous silence. Le 1er juin 1914, *l'Essai sur les Données immédiates de la Conscience*, *Matière et Mémoire*, *l'Evolution créatrice*, étaient mis à l'index. Le sens d'une telle mesure ne saurait être qu'il n'y a rien dans ces ouvrages dont on puisse tirer parti. A prendre les choses en rigueur, elle n'impliquerait même pas qu'il y ait en eux quelque chose de faux. Le danger qu'ils offrent pour l'ensemble des fidèles serait un motif suffisant de proscription. L'atmosphère intellectuelle créée par le modernisme, l'abus qu'on avait fait du mot d'évolution, les confusions autour de l'intellectualisme et de l'anti-intellectualisme en matière de connaissance dogmatique, firent que l'œuvre bergsonienne, par

1. *Ibid.*, p. 127.
2. *Ibid.*, p. 7.
3. *Ibid.*, p. 7.

les résonances provoquées, risquait d'égarer les esprits qui n'avaient pas une formation philosophique solide et une habitude de la réflexion leur permettant de dissiper les ambiguïtés. Mais ne faut-il pas aller plus loin ? Le P. Rideau le pense, il ne cache pas que la doctrine sur Dieu de l'*Evolution Créatrice* lui paraît inacceptable. Qu'on lise les passages où il essaie de définir ce que Bergson laissait deviner de sa position sur le problème religieux avant *les Deux Sources*, et on verra qu'il serait moins disposé que tout autre à mettre en doute la sagesse de la décision de l'Eglise. « Toutefois, il était bien difficile au critique catholique... de ne pas adopter une attitude sévère. On pouvait penser que les affirmations de Bergson sur l'existence de Dieu étaient pratiquement désavouées par le système : la création semblait être une nécessité pour la liberté divine[1]. » Il est juste de noter que *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* non seulement apportent une doctrine nouvelle, mais réagissent sur l'interprétation que l'on doit faire de l'œuvre ancienne. Désormais, « nous pourrons discuter la valeur de la méthode employée, il n'en reste pas moins que Bergson prend à son compte le témoignage des grands mystiques sur l'essence et la nature de Dieu... Il n'est donc nullement question d'un développement de Dieu dans la durée à partir d'une force ou d'un élan primitif : depuis toujours et en soi, Dieu est constitué substantiellement par un amour infini, personnel et conscient. Essentiellement libre est la création. »[2]

Chez ceux qui étudient ainsi des auteurs que l'Eglise a désignés comme dangereux, qu'on se garde de supposer une nostalgie qui rappellerait celle du prodigue. Ce n'est pas qu'ils se trouvent à l'étroit dans la maison de famille ; mais un souci apostolique les guide. Ces livres, l'Eglise n'eût pas pris la peine de les « noter », s'ils n'étaient susceptibles d'influence, capables d'action. Leur puissance d'attraction vient des vérités qu'ils contiennent, des satisfactions qu'ils apportent à des besoins réels. Puisqu'il faut empêcher les âmes d'aller chercher leur nourriture en ces terres étrangères, c'est à ceux qu'une sérieuse formation théologique, et plus encore un sens chrétien assuré met en état de faire le discer-

1. *Ibid.*, p. 51.
2. *Ibid.*, p. 54. Après la manière dont Bergson a parlé de Dieu dans les *Deux Sources*, il ne paraît pas possible de douter qu'il admette un Dieu vraiment transcendant.

nement, qu'incombe le devoir d'extraire de ces fruits dangereux tout le suc nourrissant. Se dérober par pusillanimité et sous un faux prétexte de sécurité est en réalité la pire des imprudences.

Nous avons à dessein longuement insisté sur l'esprit qui anime cette étude du P. Rideau. C'est que s'en pénétrer ne sera pas le moindre bénéfice qu'on tirera de la lecture de son livre. Et puis, partager cet esprit est indispensable à qui voudra goûter cet Essai. L'auteur y a délibérément préféré les raccourcis synthétiques, les formules riches de suggestion aux analyses et aux explications minutieuses. Sa pensée restera fermée à ceux qui l'aborderont sans sympathie. Car ceux que la méfiance paralyse resteront sourds à ces invites et refermeront le livre se plaignant de n'y avoir trouvé que des généralités. C'est peut-être un inconvénient : mais la méthode choisie a l'avantage, loin d'accabler la pensée, de l'inciter à se déployer pour compléter l'esquisse qui lui est présentée. On pourra remarquer aussi que les mêmes problèmes sont repris plusieurs fois à différents degrés de profondeur. Après avoir dissipé quelques malentendus sur l'anti-rationalisme bergsonien, le P. Rideau cherche les points de contact avec le christianisme dans la philosophie bergsonienne antérieure aux *Deux Sources* ; puis, — et c'est le chapitre le plus important — il étudie la philosophie religieuse et morale des *Deux Sources*. Se placer du premier coup au sommet de l'œuvre bergsonienne pour interpréter tout ce qui l'a préparée, et partir directement de là pour une comparaison avec le christianisme, aurait permis d'offrir une vue d'ensemble plus nette, de montrer le lien et l'organisation vivante des problèmes. Le plan adopté, par contre, met en relief le développement historique de la philosophie religieuse de Bergson et permet de mesurer par le caractère incertain et ambigu des préparations la valeur du progrès accompli.

*
* *

Notre intention n'est pas de reprendre une étude critique des *Deux Sources*, mais de montrer sous quel aspect la confrontation avec le Bergsonisme a conduit le P. Rideau à présenter la synthèse chrétienne, sur quels éléments de cette doctrine de vie si riche et si complexe, il a été amené à insister. Or, il est facile de

le constater dès le début, le Bergsonisme l'a invité à mettre l'accent sur deux points : ce que le christianisme contient d'anti-rationalisme et ce qu'il contient d'humanisme.

Ces deux notions, lourdes de signification, mais aussi d'ambiguités sont à préciser. Voyons sous quelle forme elles se dégagent du bergsonisme et les correctifs qu'elles doivent subir pour rendre un son authentiquement chrétien.

Anti-rationalisme : le terme est suspect à beaucoup. N'est-ce pas le refus d'accorder à l'intelligence toute valeur dans la recherche et la possession de la vérité ? Ainsi interprété, il n'aurait certes rien de chrétien ; mais il ne faudrait pas alors qualifier M. Bergson d'anti-rationaliste. Il serait le premier à protester contre l'accusation d'avoir nié la valeur de l'intelligence. Dans son premier chapitre, le P. Rideau s'attache à montrer comment, bien que cette accusation soit au fond imméritée — il n'y a que l'*Essai sur les Données immédiates* qui pourrait y donner un fondement sérieux — Bergson y a prêté par une imprécision de termes qui a trompé un public peu fait pour comprendre « une philosophie qui, malgré certaines apparences, demeure difficile »[1].

Mais si l'anti-rationalisme est une doctrine selon laquelle l'intelligence telle qu'elle fonctionne en nous n'est pas capable de donner la vraie possession de l'être, alors Bergson est foncièrement anti-rationaliste. Seulement il faut ajouter que, malgré certaines apparences, il l'est en compagnie de tous les philosophes qui comptent. Pour n'en citer qu'un, dont le nom suffit à montrer que pareille attitude ne saurait rien avoir de téméraire, qu'on se rappelle quel est, d'après le P. Rousselot, le vrai sens de l'intellectualisme de saint Thomas[1]. Sur cette thèse négative de l'insuffisance de la *ratio*, saint Thomas s'accorde avec Bergson. Il n'y a donc pas, du point de vue chrétien, le moinde motif de suspicion contre une philosophie qui fait une place dans les démarches spirituelles qui nous assurent la possession de l'être, à autre chose qu'à l'intelligence.

Bergson mérite même notre reconnaissance pour avoir, dès l'époque de l'*Essai sur les Données immédiates*, de *Matière et Mémoire*, de *l'Evolution créatrice*, réagi vigoureusement contre un

1. *Le Dieu de Bergson*, p. 12.
1. P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Introduction.

rationalisme étriqué dont les conséquences étaient la négation de la liberté, le mécanisme universel, la divinisation de la technique, l'exagération du formalisme légal. Le P. Rideau n'a pas eu tort de lier entre elles toutes ces conséquences des philosophies qui s'en tiennent à la clarté de l'intelligence séparée. Toute vie, celle d'un individu comme celle d'une société, qui se dirige exclusivement d'après cette lumière et se ferme au souffle de l'inspiration, ne peut aboutir qu'à l'automatisme ou à la décomposition. Condamnant à évoluer dans un cercle fini, le rationalisme implique la négation *a priori* de la religion. Sans doute, « on ne peut pas dire que la protestation du bergsonisme contre la pensée pure soit spécifiquement religieuse »[2]; mais enfin, en montrant quelles illusions sont à la base de ce « scientisme », son insuffisance devant les problèmes de la vie intérieure, qu'il s'agisse de la liberté ou de la mémoire, comme son impuissance à expliquer un fait cosmique aussi considérable que l'évolution, il empêchait d'opposer la question préalable à la foi chrétienne. Qui croit à « l'auto-suffisance de l'intellectualisme spéculatif ou technique », qui ne conçoit de certitudes légitimes que sur le type de la certitude scientifique, trouvera toujours les avenues de la foi bouchées. Car, par son triple caractère de gratuité, de liberté, d'obscurité, — le P. Rideau le montre bien — elle se situe sur un autre plan, sa genèse relève d'une autre méthode. L'acquisition de la foi comporte normalement des enquêtes philosophiques plus ou moins poussées suivant les possibilités de ceux qui les entreprennent, mais elle n'en résulte pas. La pensée, qui exige pour apparaître une certaine organisation de la vie, n'en est pas pour autant le produit. C'est dans sa propre lumière qu'elle se voit : c'est la lumière même qu'elle répand qui la justifie. C'est elle qui éclaire ses conditions, ce ne sont pas ses conditions qui l'expliquent. Bergson a plus que tout autre contribué à bousculer les barrières élevées par le Scientisme. Il a brisé le cercle d'où tant d'âmes n'arrivaient pas à s'évader. Elles ont dû sans doute lui fausser compagnie pour arriver à la vérité complète, mais c'est à lui qu'elles ont dû de pouvoir entreprendre le voyage. Il faut tenir compte de ces faits pour juger équitablement l'influence bergsonienne. Ce serait donc étroitesse d'esprit et injustice, même pour

2. *Le Dieu de Bergson*, p. 30.

la période qui a précédé les *Deux Sources*, que de se borner à confronter les doctrines positives de Bergson avec la foi catholique et de conclure qu'il n'est qu'un maître d'erreur. Il ne suffit pas de constater le terme où s'arrête le mouvement et de noter le point de défaillance de l'effort : il faut apprécier son orientation, sa direction. Saint Augustin, après avoir lu l'*Hortensius*, dit : « Surgere coeperam ut redirem ad Te »[1]. La sagesse de l'*Hortensius* était bien courte à côté de la Sagesse chrétienne. Mais cette lecture a marqué le point de rebondissement de sa vie. Orienter à travers ses insuffisances mêmes vers la vérité, n'est pas donné à tous. Du reste, quand il n'aurait fait que nous suggérer qu'il ne faut transformer ni l'acquisition de la foi, ni son explication en rationalisme religieux, Bergson aurait donné une leçon qui n'était pas inutile. L'esprit scientiste a fait des ravages jusqu'en apologétique et en théologie.

L'anti-rationalisme d'avant les *Deux Sources* a donc pu, malgré ses lacunes, « favoriser chez certaines âmes, depuis bientôt un demi-siècle, des dispositions authentiquement religieuses, éveiller le sentiment que Dieu est infiniment supérieur à toutes nos pensées et à toutes nos images... »[2], et aussi aider les croyants qui réfléchissaient sur leur foi à se préserver de la contamination du rationalisme ambiant.

Nous avons dit : malgré ses lacunes ; car éliminer le rationalisme, c'est bien, mais reste à savoir ce qui le remplace. Le P. Rideau ne cache pas les insuffisances bergsoniennes : les préciser avec lui nous aidera à marquer où il faut chercher la leçon féconde des *Deux Sources*. La condamnation du rationalisme se fait au bénéfice de l'intuition. En elle se réalise la coïncidence avec la réalité. Elle est comme le centre de perspective d'où l'on voit l'Univers s'organiser, chaque élément du réel occuper sa place et jouer son rôle. Dans l'*Essai*, elle paraissait être absorption dans la pure durée de la vie intérieure individuelle ; elle est devenue dans *l'Evolution Créatrice* la participation à cet élan vital qui se continue dans le Monde par l'homme. Livré à ce courant et avançant pour ainsi dire avec lui, on comprend l'instinct animal, dérivation qui aboutit à une impasse ; la matière, qui est re-

1. *Confessions*, L. III, C. 4, n° 7.
2. *Le Dieu de Bergson*, p. 33.

tournement et retombée ; l'intelligence, résultat de la rencontre de l'élan vital progressant et de la matière retombant. Les produits de l'intelligence, les systèmes sont donc morts quand ils ne sont plus que de l'activité figée. C'est leur production qui est œuvre de vie, parce qu'ils naissent sous l'action créatrice de l'élan vital. Placé en ce centre, on comprend le passé puisqu'il se compose des tentatives plus ou moins réussies pour créer le présent ; on reste ouvert à l'avenir, on marche avec la vie qui ne s'arrête jamais aux formes qu'elle a créées, mais toujours invente du nouveau. Autant qu'il était permis de le conclure, cet anti-rationalisme devait, dans le domaine de l'action, obliger à ne jamais se contenter de l'acquis mais à produire toujours quelque chose de plus ample et de plus riche. Mais l'exigence de renoncement à toutes les formes particulières de la vie n'était pas l'appel à une vie supérieure, et l'homme ne devait compter que sur lui pour faire son devoir. Le P. Rideau a bien noté le fort et le faible de cette morale : « ...moralité douloureuse et tranchante qui introduit la négation jusque dans la joie d'agir et se refuse à la suffisance esthétique de tout résultat acquis, au repos de tout succès ; morale enfin qui n'est pas un moralisme rationaliste, mais un esprit de progrès, une initiative toujours neuve de la liberté... »

Il aurait donc peut-être fallu nuancer davantage l'opposition entre le Bergson de cette époque et la philosophie de M. Brunschvicg. Pour celui-ci connaître l'intelligence, c'est avoir l'aperception de son pouvoir créateur, la saisir comme ce à quoi tout se suspend et qui n'est suspendu à rien, en donner la preuve par la création de systèmes nouveaux qui, ne se déduisant pas d'après les règles de la logique abstraite de ceux qui les précèdent, révèlent l'inépuisable fécondité de l'intelligence. Cette doctrine est bien en un sens un anti-rationalisme : l'Esprit s'y montre supérieur à toutes ses déterminations, comme chez Bergson la vie à toutes ses formes. La dédicace du *Progrès de la conscience* : « A M. Henri Bergson, en témoignage d'affectueuse admiration pour l'homme et d'intime reconnaissance pour l'œuvre », ne doit pas étonner. Dira-t-on qu'il n'y a chez Brunschvicg qu'un esthétisme de la pensée qui s'enchante de sa puissance ? Pourquoi ne pas dire qu'il y a le devoir de dégager la pureté de l'esprit, de ne pas le rabaisser en l'enchaînant pour toujours à une de ses incarnations ? Et

la répugnance des hommes quand il leur faut abandonner leurs systèmes familiers, montre que ce devoir n'est pas toujours si aisé. La différence essentielle serait peut-être que Bergson, faisant de la notion de vie l'axe de sa doctrine, réservait l'avenir plus que Brunschvicg adoptant celle de pensée. Ce dernier ne peut plus, en effet, éclairer le progrès de la conscience qu'en faisant porter la réflexion sur l'expérience intellectuelle de l'humanité. N'est-ce pas le plus précieux et le plus révélateur qu'il va laisser échapper ? Bergson restait, de par son choix, ouvert aux leçons qu'apportaient les manifestations les plus différentes de la vie. L'étude des mystiques a transformé son anti-rationalisme, et cette fois, c'est par ses éléments positifs qu'il se rapproche du christianisme.

Le mouvement de la vie à l'intérieur de l'espèce humaine lui est apparu comme « un tournoiement sur place ». L'humanité ne peut éviter la stagnation qu'en se laissant entraîner par un élan plus profond et jusque-là inaperçu, celui de l'Amour ; comme la terre emportée dans le déplacement du système solaire est par là arrachée à la nécessité de décrire éternellement le même cercle. L'intuition va changer de signification. C'est maintenant du point de vue de l'amour que tout s'organise et se comprend. Par lui s'expliquent l'origine de la vie et ses progrès incessants. Vivre dans l'Amour, c'est participer au rythme de l'Univers, au secret de sa vie, bien plus, à la vie de son créateur, puisque Dieu, pour Bergson, ce n'est pas seulement celui qui agit par amour, mais celui qui est Amour. Le sens de l'anti-rationalisme bergsonien s'en trouve modifié : l'intelligence est impuissante à étreindre le réel parce que, dans son fond, celui-ci est amour et ne se laisse saisir que par l'amour. On aurait tort de considérer cet amour par lequel s'opère la saisie de l'être comme une « affection » aveugle, un attrait obscur que l'intelligence éclaire du dehors. Car si, en Dieu, il est en même temps vie et lumière, transparence à soi-même, pourquoi sa participation en l'homme ne garderait-elle pas quelque chose de ces caractères ? Ne disons pas que cette forme d'anti-rationalisme qui établit le primat de l'amour est exigée par la pensée chrétienne. Telle n'est pas la position d'un saint Thomas par exemple. Selon l'étude magistrale du P. Rousselot, pour le Docteur Angélique, ce n'est pas sans doute l'intelligence telle qu'elle est en nous qui peut donner la

possession de l'être, mais c'est quand même l'intelligence une fois libérée de ses entraves qui l'opérera. L'amour a, bien entendu, sa place. Celui que nous aurons vécu douloureusement en ce monde mesure le degré où il sera permis à notre intelligence de voir Dieu, et de cette possession intellectuelle résultera un amour béatifiant. L'amour est condition et conséquence de la prise de l'être : il n'en est pas l'organe. L'anti-rationalisme bergsonien concevrait de façon différente les rapports de l'intelligence et de l'amour, mais la direction dans laquelle il s'oriente n'a rien de contraire à la pensée et à la tradition chrétienne. Ce sont là questions librement débattues. Il est facile de voir où vont les préférences du P. Rideau.

Nous ferons avec lui quelques réflexions sur les conséquences de cette attitude. Dieu est connu grâce aux mystiques comme étant l'Amour. C'est en se révélant à travers une des manifestations privilégiées de la vie qu'Il nous révèle le sens de la vie entière. Ainsi Bergson ne remonte pas à Dieu en partant de la vie comme phénomène objectif. La question de savoir pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien est de celles qui, selon lui, ne doivent pas se poser. Dieu et le caractère de la vie qui nous la fait considérer comme l'œuvre de Dieu sont découverts ensemble : c'est parce que nous voyons en elle un élan d'amour que nous sommes forcés d'en placer la source en celui qui est Amour. Dire que le monde est créé, c'est donc affirmer qu'une manifestation d'amour relève nécessairement d'un être aimant.

Plaçons-nous maintenant sur le terrain religieux. Nous verrons que Bergson n'atteint pas Dieu comme l'auteur de la nature pour le découvrir ensuite comme l'auteur d'une religion surnaturelle : il l'atteint comme la source de la religion dynamique, de la religion qui arrache l'homme au cercle dans lequel il tournoyait pour le lancer dans une vie où l'amour devra dominer de plus en plus. Disons que l'on atteint Dieu dans la mesure où, acceptant le témoignage des mystiques, on s'ouvre à la religion dynamique. Connaître Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire comme Amour, et entrer dans la religion dynamique sont une seule et même chose.

S'être élevé à cette conception de Dieu-Amour, l'avoir mise au centre de sa doctrine est une des plus belles conquêtes de la pensée bergsonienne dans les *Deux Sources*. Comme l'écrit le P. Ri-

deau : « Dieu est Amour et objet d'amour. C'est le point de vue même de l'âme chrétienne et la solution virtuelle des difficultés philosophiques. Si Dieu est Amour, il crée par amour dans son infinie liberté »[1]. Les mots « solution virtuelle » sont très heureusement choisis. Car toutes les lacunes de la pensée bergsonienne viendront de ce que « timidité de méthode »[2] ou survivance de préjugés empiristes l'ont empêché d'exploiter à fond cette idée.

Est-il légitime de vouloir atteindre directement le centre de la religion sans suivre la marche indiquée par les manuels courants d'apologétique : démontrer rationnellement l'existence de Dieu, montrer que Dieu peut parler à l'homme, qu'il a parlé en effet...? Il faut répondre oui, car ce schéma d'origine récente qui usurpe le nom d'apologétique traditionnelle[3] ne répond ni à la genèse psychologique, ni à la genèse dialectique de la foi : c'est une construction artificielle, œuvre d'esprits qui avaient perdu le contact, et avec la pensée, et avec la vie. Que par une démarche spirituelle on puisse arriver du premier coup au cœur de la foi, au Dieu d'amour de l'Evangile, l'expérience et la réflexion le montrent. Que la méditation des mystiques puisse illuminer une âme qui cherche et l'éclairer sur la vraie nature de Dieu, rien de plus naturel. Mais il faut prendre conscience de toute la richesse de la vérité qu'on vient de saisir ; se rendre compte en particulier qu'adhérer ainsi à Dieu, c'est adhérer à l'Eglise et à son dogme. L'ignorer c'est mal exploiter le trésor possédé ; le nier serait laisser échapper la perle précieuse. Ici le P. Rideau montrera qu'il faut compléter les affirmations de Bergson.

Prise non plus comme démarche apologétique, mais comme doctrine sur Dieu, cette théodicée est-elle suffisamment respectueuse de la tradition? Le P. Rideau n'a pu manquer de se poser la question. Il conclut que « sans coïncider absolument avec la méthode traditionnelle, la méthode bergsonienne lui est apparentée », qu'elle est animée du même esprit parce qu'elle pose en principe le primat de la vie religieuse[1]. Peut-être aurait-on pu distinguer avec avantage deux courants de théodicée tradition-

1. *Ibid.*, p. 85.
2. *Ibid.*, p. 127.
3. On peut voir à ce sujet l'article du P. Bliguet dans la Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1929, et aussi les volumes de J. Martin, *L'apologétique traditionnelle.*

nelle. Le courant issu du thomisme pose le problème sur le terrain spéculatif et, partant de l'Univers tel que sa philosophie le pense, aboutit à un Dieu acte pur, moteur immobile du monde physique. Pour le courant augustinien, le problème se pose en fonction des exigences de la vie spirituelle. Il n'est pas résolu avant que soit atteint le Dieu révélé par Jésus-Christ. Une notion de Dieu conçue en dehors de la révélation chrétienne n'est qu'une étape qu'il est illégitime de considérer comme un terme. Le mouvement même qui y a porté force à pousser plus loin. S'y arrêter volontairement, c'est ne plus garder qu'une idole.

La légitimité du point de vue thomiste ne saurait être contestée. Une fois admise la philosophie qui lui sert de base, celle de l'acte et de la puissance, on ne peut attaquer la rigueur de ses raisonnements. Ceux qui estimeraient une autre philosophie plus satisfaisante — et il n'y aurait là rien d'illégitime, l'Eglise qui se dit indépendante de tout système philosophique n'ayant jamais voulu enchaîner ses fidèles à la philosophie de l'acte et de la puissance — devraient faire une transposition de ces preuves. Avouons que cette transposition tente peu d'esprits. La raison en est peut-être que cette manière de poser le problème de Dieu n'intéresse plus guère. On préfère le mettre en connexion avec le problème religieux. Ce qui provoque des interrogations anxieuses, ce n'est pas le moteur de l'Univers, mais le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », le Dieu vivant. C'est dire que la conception augustinienne de la théodicée répond mieux à certaines aspirations actuelles. S'il fallait chercher dans la pensée chrétienne un patronage à la manière bergsonienne d'aborder et de résoudre le problème de Dieu, ce serait plutôt vers une réflexion d'allure augustinienne qu'il faudrait se tourner. Et c'est là aussi que le bergsonisme trouverait les éléments nécessaires pour se rectifier sans se renier.

Nous serons en revanche tout à fait d'accord avec le P. Rideau sur les déficits qu'il signale dans la méthode bergsonienne et sur la manière dont il les corrige.

Le premier est l'extrinsécisme de l'enquête. On échappe difficilement, en lisant les pages de Bergson, à l'impression qu'il s'agit seulement d'interroger les mystiques, et que « l'auréole d'intuition qui est en tout homme une disposition naturelle à la

4. *Le Dieu de Bergson*, p. 62.

vie mystique »[1] permet de comprendre leur témoignage plutôt que de refaire leur expérience fondamentale. Bergson pécherait alors par excès d'intellectualisme, car ce n'est pas contempler une action, mais l'imiter, la reproduire qui peut nous faire participer à la vie qu'elle contient. En réalité, cette étincelle de vie mystique, c'est la possibilité, bien plus, c'est l'appel de la grâce à refaire pour son compte personnel l'essentiel de l'expérience mystique. Car le mystique, par son passage dans la nuit du sens et de l'esprit, son épanouissement dans une lumière nouvelle, traduit visiblement dans sa vie psychologique ce que tout chrétien fait obscurément dans l'acte par lequel il adhère pleinement à la foi. L'acte de foi est une mort parce qu'il se fonde sur un renoncement à tout ce qui faisait le prix et l'intérêt de la vie avant la foi : l'homme ne peut plus regarder le monde comme centré sur lui, comme l'instrument de ses satisfactions égoïstes. L'acte de foi est aussi une résurrection : car il donne au monde un sens nouveau ; il communique le goût d'une nouvelle vie : celle où l'on agit, où l'on travaille pour Dieu et pour les autres, non pour soi. Le rôle du mystique, ce n'est pas seulement d'être un témoin qu'on écoute faire le récit d'un voyage merveilleux, c'est d'être un entraîneur qui nous invite à partir à sa suite. Qui fera sur un plan plus humble et peut-être avec moins d'entrain leur expérience, mais consentira malgré les résistances de la chair à se livrer aux exigences de l'amour, participera à leur lumière. Comment s'engendre-t-elle ? C'est le mystère du « Qui facit veritatem venit ad lucem ». Une chose est certaine : après, on ne voit plus avec les mêmes yeux qu'avant. La table des valeurs est changée. Désormais, le juste en croix paraîtra plus heureux que le coupable triomphant.

Le second reproche serait une partialité dans l'interprétation du témoignage des mystiques. Lacune sérieuse, car elle tendrait à faire de l'anti-rationalisme bergsonien, non plus seulement une affirmation du primat de l'amour, mais une négation de la valeur de tout « dogmatisme ». Parce que la philosophie « laisse de côté la révélation qui a une date, les institutions qui l'ont transmise, la foi qui l'accepte », Bergson, acceptant du témoignage des mystiques l'affirmation que Dieu est Amour, en disjoindrait leur foi

1. *Ibid.*, p. 73.

au dogme et leur volonté d'appartenir à l'Eglise. Il n'y aurait là qu'éléments adventices et contingents. « Quand on fait la critique ou l'apologie de la religion, tient-on toujours compte de ce que la religion a de spécifiquement religieux? On s'attache ou l'on s'attaque à des récits dont elle a peut-être besoin pour obtenir un état d'âme qui se propage ; mais la religion est essentiellement cet état lui-même. On discute les définitions qu'elle pose et les théories qu'elle expose ; elle s'est servie en effet d'une métaphysique pour se donner un corps ; mais elle aurait pu, à la rigueur, en prendre un autre, et même n'en prendre aucun »[1].

Cette opposition excessive entre le corps et l'âme de la religion empêche Bergson d'exploiter à fond le témoignage mystique. N'a-t-il pas cru trouver la notion la plus parfaite de l'amour chez les mystiques chrétiens? Or ils ont tous ce trait commun d'accepter le dogme chrétien et de faire partie d'une Eglise. Si les mystiques bouddhistes, par exemple, n'ont pas réalisé le même équilibre de la contemplation et de l'action, n'est-ce pas qu'il existe un lien entre le contenu de la doctrine professée et la pureté de la vie d'amour?

On peut donc tirer du témoignage des mystiques beaucoup plus que la simple affirmation d'un Dieu amour. Il n'y a pas pour l'adulte d'expérience sensible pure. Jamais l'homme n'est entièrement passif de l'extérieur ; les impressions que sa mémoire a enregistrées, les idées qu'il a formées, les théories qu'il a construites composent avec la donnée externe pour produire l'état de conscience vécu. Il n'y a pas davantage d'expérience mystique pure. Pour mieux dégager l'essence du mysticisme du pullulement des phénomènes psychologiques et physiologiques qui l'accompagnent, on a peut-être trop cherché à isoler un état, atteint de temps à autre, se suffisant en quelque sorte à lui-même, sans référence à ce qui l'a précédé, le reste n'étant que phases préparatoires : état qui serait l'état mystique proprement dit. Ne risque-t-on pas alors de reléguer les croyances hors de l'état mystique essentiel et de mettre celui-ci — nous empruntons l'expression à M. Baruzi sans lui donner le même sens — « au delà du dogme » ? N'est-il pas préférable de parler d'une vie mystique dont tous les moments se tiennent ?

1. *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 215.

Elle comporte des cimes, mais qui se détachent d'un même massif et s'appuient sur lui. Aux moments de concentration et d'exaltation, quand toute pensée distincte s'abolit, l'état qui s'empare de l'âme reste influencé et comme informé par les méditations qui l'ont précédé, par les représentations qui ont guidé vers ces sommets. Pas de rupture de continuité absolue dans la vie intérieure. Dans ses états suprêmes, le mystique ne vivrait donc pas l'amour sous la forme d'une « émotion » qui n'aurait aucun lien essentiel avec les dogmes qu'il admet. Pour lui le Dieu d'amour, même expérimenté, reste toujours celui dont l'Eglise montre l'action dans l'histoire, qui s'est penché sur l'humanité pour la relever, et qui pour l'aider dans ce voyage de retour a établi une institution vivante, maîtresse de vérité et dispensatrice de sacrements. Lors même qu'il n'y pense pas explicitement, tout cela s'intègre dans l'expérience que le mystique fait de l'amour de Dieu, tout cela la nourrit. Le mystique chrétien est donc témoin de l'Eglise, de son dogme et de ses sacrements, parce que c'est sur ces soubassements que s'édifie sa vie entière. Lui-même, du reste, juge son expérience d'après le dogme, et si une lumière intérieure lui semble démentir l'enseignement de l'Eglise, il la qualifie d'illusion.

« Les mystiques, dit avec raison Bergson, sont les continuateurs originaux et incomplets du Christ. » C'est très juste. Mais faisons remarquer que la réalité de l'existence du Christ leur importe souverainement et que la méditation de son portrait tel que nous l'ont laissé les Evangélistes ne leur suffirait pas[1]. C'est qu'ils ne voient pas seulement en Jésus un type idéal de religion à reproduire : c'est l'Incarnation d'un Dieu par amour pour l'humanité qui est à la source de leur élan d'amour. Si cet appel n'a pas eu lieu, leur réponse est une illusion. Les mystiques sont à leur manière des témoins de l'existence historique du Christ.

Dans cette volonté qui leur est essentielle de continuer le Christ authentique, les mystiques chrétiens trouvent une raison fondamentale de se rattacher à l'Eglise. En dehors d'elle, nulle certitude de le connaître à fond. Nous ne possédons pas en effet les

1. Ce serait mal comprendre M. Bergson que de lui faire dire qu'il doute de l'existence historique du Christ. Il laisse le problème de côté et pense ne pas avoir besoin de le résoudre pour le but qu'il se propose ici.

« Mémoires du Christ ». Nous ne le voyons qu'à travers les yeux de ses évangélistes. Ils sont des témoins bien renseignés et sincères ; mais dans la masse des actes et des discours du Christ, ils ont choisi ce qui leur semblait éclairer sa vraie physionomie, son rôle et son message. S'ils avaient mal compris le Christ, faits et paroles pourraient être matériellement exacts, leur sens s'en trouverait faussé par les erreurs de perspective et les omissions. Au Christ réel, ils auraient substitué un Christ déformé par des disciples insuffisants. Or, une fois rejetée la garantie de l'Eglise, quelle chance y a-t-il pour que des disciples tels que ceux que montre l'Evangile aient pénétré tout le secret du Christ? Plus on en fait un être unique dans l'histoire de l'humanité, moins il faudrait se flatter d'en posséder un portrait satisfaisant. Et c'est le plus précieux qui devrait être perdu. C'est une erreur que de mettre en contradiction saint Jean et les Synoptiques ; mais entre le Christ prédicateur du Royaume et le Verbe de Dieu dont toutes les démarches et toutes les paroles sont Esprit et Vie, la distance est grande. Sans recourir à l'Eglise, comment prouver que le second portrait n'est pas simple méditation à propos de la vie du Christ, ne traduisant que les vues personnelles de l'auteur, mais approfondissement, connaissance plus intime de la même personne ? Or cette même Eglise sur la foi de laquelle nous croyons posséder dans ces écrits le vrai visage du Christ, propose un système dogmatique et sacramentaire qu'elle donne comme le développement légitime et nécessaire de l'Evangile, comme un complément indispensable au mystère du Verbe Incarné. Il faut tout accepter de l'Eglise ou fonder sa religion, non sur le Christ qui resterait inaccessible en lui-même, mais sur l'écho qu'il a éveillé dans l'âme des évangélistes. Or les mystiques ont toujours pensé que leur vie religieuse avait sa source dans le Christ même, non dans l'impression qu'Il a faite sur une âme, fût-ce celle d'un saint Jean. Rien donc d'arbitraire dans leur attachement passionné à l'Eglise. C'est par Elle qu'ils tiennent au Christ. Dogmatisme et mysticisme ne sont pas deux pièces séparables de leur vie spirituelle, ils se conditionnent.

Cet aspect des rapports du dogme et de la mystique devait être mis en relief : il n'est pas le seul. Le Christ est à la source de tout mysticisme et à cause de cela, comme le note très justement le P. Rideau, les rapports du dogme et de la mys-

tique sont en Lui inversés. Là c'était la vie mystique qui avait à se conformer au dogme ; la vie tenait sa valeur de ce qu'elle travaillait à être le dogme en acte : ici c'est le dogme qui est l'expression d'une vie mystique parfaite. Le dogme tient sa valeur absolue de ce qu'il est comme la traduction intellectuelle, la transcription dans l'ordre conceptuel des conditions d'une vie de pure charité. Cette plénitude et cette perfection se sont traduites dans les pensées et les paroles du Christ, comme il convenait à une humanité, d'une part personnellement unie au Verbe, d'autre part insérée à un moment déterminé du temps, en un point précis de l'espace. C'est dire que ses enseignements ont emprunté leurs formes de langage et leurs modes de pensée au milieu où il vivait, car il n'y a d'humanité véritable qu'à ce prix, mais aussi qu'ils ont une valeur universelle et irréformable.

Mais le Christ continue à vivre dans l'Eglise. Aussi en elle et par elle se poursuit l'explicitation du dogme. Réfléchissant sur les conditions de sa vie, elle précise, commente, interprète l'enseignement de Jésus. Comme le Christ ne vit pas dans le fidèle isolé, mais dans l'Eglise organisée, c'est-à-dire prise dans son ensemble avec ses pasteurs et son pasteur suprême, ce n'est pas à l'individu qu'il appartient de déterminer les conditions de la vie chrétienne, mais à l'Eglise tout entière, sous la dépendance de sa hiérarchie. Encore aujourd'hui, par l'intermédiaire de la Tradition, le progrès du dogme sort de la vie collective de l'Eglise. Aussi, même chez celui qui le reçoit de l'autorité, il n'est pas d'abord pensée spéculative qui donnerait ensuite naissance à une vie. L'accepter vraiment c'est commencer à le vivre. La foi est un acte et le dogme ne se conserve que baigné dans la vie qu'il règle et dirige. Il n'y a pas hétérogénéité entre cette vie collective de l'Eglise et la vie mystique : « Bien loin d'être un jaillissement isolé dans les sables, la gerbe mystique est l'échappée et comme l'explosion d'une nappe souterraine. Les âmes privilégiées de l'Amour sont les cellules les plus vivantes, les plus saines d'un corps spirituel d'où elles tirent le meilleur de leur sève. L'effusion mystique est le prolongement imprévisible et localisé, favorisé d'ailleurs par des circonstances contingentes, d'une vie qui court dans l'organisme entier ». Le mysticisme, qui est une des plus belles efflorescences du dogme, est

aussi une des sources de son développement. Il lui rend ce qu'il en a reçu.

C'est donc à juste titre que le P. Rideau insiste sur l'appartenance à l'Eglise, sur cet enracinement dans une tradition qui est une des des caractéristiques des mystiques chrétiens[1]. Nous n'avons fait ici que donner quelques commentaires pour mieux faire comprendre la portée de ses explications.

(*A suivre.*)

Yves de Montcheuil.

1. *Le Dieu de Bergson*, C. II, p. 75-78.

SAINT THOMAS & L'IMMACULÉE CONCEPTION

Aucun théologien n'ignore que, dans la troisième partie de la *Somme*, saint Thomas s'oppose avec fermeté à la conception immaculée de Marie. C'était, en ce temps-là, une position qui n'avait rien de singulier ; qui pouvait même, jusqu'à un certain point, paraître traditionnelle ; qui était, en tout cas, dans la logique d'opinions très communes parmi les doctes, en matière de péché originel. Que saint Thomas ait cru devoir s'y tenir — en compagnie d'autres saints personnages — sa vraie et solide gloire n'y est pas intéressée.

On n'en accueillerait pas moins avec satisfaction la découverte de quelque nouveau texte, révélant chez le Docteur angélique une évolution doctrinale favorable au dogme futur. Aussi, un vif mouvement de curiosité est-il promis au R. P. Mandonnet, qui, dans le *Bulletin Thomiste* de janvier 1933 (pp. 155*-167*), annonce précisément cette bonne nouvelle.

A vrai dire, c'est moins d'un nouveau texte qu'il s'agit, que d'une meilleure leçon d'un texte déjà connu. Car l'*Exposition salutationis angelicae*, sur laquelle s'appuie le P. Mandonnet, figure dans les plus anciennes collections d'*Opuscules*. Seulement, la plupart des éditions imprimées avaient altéré le passage relatif à l'Immaculée Conception, dont l'authentique teneur, déjà donnée par Fretté, en 1875, a désormais pour garant la récente édition critique du R. P. Rossi[1].

Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, lit-on en ce passage, *quia* NEC ORIGINALE *nec mortale nec veniale habuit.*

On ne peut souhaiter affirmation plus formelle.

1. *S. Thomae Aquinatis Expositio salutationis angelicae*, Piacenza, 1931, p. 32. — L'édition de Parme omet « nec originale ».

Or, ce témoignage éclatant rendu à l'Immaculée Conception de la Vierge, le P. Mandonnet croit pouvoir le dater très exactement du 3 avril 1273.

L'*Expositio salutationis angelicae* serait en effet constituée de deux *collationes* prêchées par le Saint à la fin du carême de cette année-là, moins d'un an avant sa mort. Ainsi, nous aurions dans la petite phrase qu'on vient de lire, l'expression définitive de sa pensée.

Tout au début de sa carrière théologique, saint Thomas avait écrit dans le premier livre de son *Commentaire des Sentences* : ...*Talis fuit puritas B. Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit.* (I, d. 44, a. 3, ad 3.) Après vingt ans de méditation, son dernier mot, pleinement réfléchi, rejoindrait la croyance de sa jeunesse.

Il est peu de ces retours sensationnels de l'histoire qui ne se heurtent d'abord à quelques objections. Tout en souhaitant à la note du *Bulletin Thomiste* de subir victorieusement l'épreuve de la critique, je voudrais indiquer ici, en quelques pages, les difficultés qu'elle me paraît soulever.

Tout d'abord, il importe d'observer que le texte de l'*Expositio salutationis angelicae* n'est pas de saint Thomas lui-même. C'est la *reportation* d'un auditeur inconnu, dont on ne saura jamais quelle a été la fidélité. Dès lors, quand nous serions sûrs de posséder intacte sa rédaction originale, peut-être y aurait-il néanmoins quelque hardiesse à vouloir en considérer tous les détails comme reflétant, sans la déformer, la doctrine effectivement développée par saint Thomas.

Mais en outre, du point de vue de la critique externe, il n'est pas certain que, dans le passage intéressant pour nous, la leçon *nec originale* soit authentique. Le savant compte rendu consacré par le R. P. Synave au livre du P. Rossi, laisse dans l'esprit, à cet égard, une forte impression de doute[1]. Les manuscrits où se trouvent les mots *nec originale* (14 sur les 19 qu'utilise l'éditeur) seraient, malgré leur nombre, de moins bons témoins que ceux de l'autre groupe. — De toute manière, il est trop tôt pour tirer une conclusion ferme de la tradition manuscrite. Il

1. *Bulletin Thomiste*, juillet-octobre 1932, pp. 576-584.

faut attendre que la base de l'enquête ait été élargie. Le P. Rossi a fait état de 19 copies, — et c'est déjà un nombre respectable. Mais M. Destrez dresse une liste de 44 numéros, auxquels, pense-t-il, d'autres pourront s'adjoindre. Tant que l'on n'aura pas relevé et comparé les données de ce matériel, il serait hasardeux de formuler un jugement sur l'état du texte.

En attendant, le champ reste ouvert à un autre ordre de considérations : c'est qu'il est difficile d'accorder la leçon *nec originale* tant avec le reste du *Commentaire de l'Ave Maria* qu'avec plusieurs écrits qui en sont contemporains.

On lit en effet dans notre opuscule, que la Vierge Marie a été *purifiée* du péché originel (*de isto* [*originali*] *mundata*), tandis qu'elle a été *exempte* (*libera*) de tout péché actuel. Que le Christ a sur elle cet avantage d'avoir été et conçu et mis au monde sans le péché, tandis qu'elle a été conçue, elle, dans le péché (*in originali concepta*), bien qu'ensuite sa naissance ait été toute sainte.

Beata Virgo... omne peccatum vitavit magis quam alius sanctus, praeter Christum. Peccatum enim, aut est originale, et de isto fuit mundata in utero; aut mortale aut veniale, et de istis libera fuit. Unde *Cantic.* IV, 7 : « Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te ». Sed Christus excellit B. Virginem in hoc quod sine originali conceptus et natus fuit; Beata autem Virgo in originali concepta, sed non nata.

Je confesse que la seconde de ces affirmations peut donner lieu à un léger doute, du fait de l'ambiguïté du terme *conceptio* dans la terminologie thomiste. La conception, c'est tantôt le premier stade seulement de la formation embryonnaire, avant l'infusion de l'âme ; tantôt la génération complète, incluant l'animation elle-même. On pourrait donc essayer de soutenir que saint Thomas envisage ici le premier sens, c'est-à-dire qu'il se contente d'affirmer : « *Avant son animation*, la chair de la Sainte Vierge a eu le péché originel, bien qu'ensuite sa naissance ait été toute sainte », — sous-entendant : « sanctifiée qu'elle fut *à l'instant même de l'animation* ».

Mais cette interprétation, qui s'appliquerait à la rigueur (non toutefois sans quelque violence) à la seconde partie du texte, ne convient vraiment pas du tout à la première. Car il n'est pas dit que ce fut *la chair* de la Vierge, mais la Vierge *en personne* (corps et âme) qui fut purifiée du péché originel : *B. Virgo... de isto fuit*

mundata ; et c'est d'ailleurs un enseignement constant de saint Thomas que le siège du péché originel, ce que la grâce a à purifier, ce n'est pas la chair mais l'âme raisonnable.

Le P. Mandonnet suggère d'autre part, que, quand saint Thomas dit de Marie qu'elle fut conçue dans le péché, il pense seulement à ce que nous appelons et à ce que lui-même aurait appelé le *debitum culpae.*

On sait que, tout en affirmant l'immaculée conception de la Sainte Vierge, les théologiens maintiennent à ce privilège le caractère d'une grâce de salut. Marie avait donc en quelque façon *à être sauvée.* Si elle n'a pas contracté un seul instant le péché originel, elle a pourtant, comme fille d'Adam et membre de l'humanité pécheresse, encouru, pour ainsi parler, la *menace du péché ;* en ce sens qu'elle se trouvait assujettie à la condition d'être englobée avec tous les hommes dans le péché de notre premier père, si la grâce de Celui qui devait être son Fils, ne l'avait préservée de toute souillure effective. — C'est, pense le P. Mandonnet, ce que voudrait dire saint Thomas, lorsqu'il déclare que la Vierge a dû être *purifiée* du péché originel, *dans lequel* elle avait été conçue.

Ici encore, on a peine à faire cadrer l'explication avec la littéralité du texte[1]. Saint Thomas, chacun le reconnaît, a une langue généralement très précise. Or, quand il dit : *Peccatum, aut est originale, et de isto fuit mundata ; aut mortale aut veniale, et de istis libera fuit,* — il s'exprime exactement comme s'il voulait nous faire entendre que le péché originel dont la Vierge a été purifiée, était le péché originel *simpliciter ;* ce péché originel commun qui, dans les catégories théologiques, fait figure de véritable péché à côté du péché actuel. Sauf raison très spéciale, nous devons donc croire que c'est ce qu'il veut dire.

Certes, s'il était avéré que saint Thomas eût professé ailleurs — en termes analogues à ceux dont il se sert ici, — la simple sujétion de Marie au *debitum culpae,* on aurait moins de peine

1. Qu'on n'objecte pas à ce raisonnement ce que je faisais remarquer moi-même plus haut, qu'il est hors de propos, dans une *reportation* comme celle-ci de faire fond sur des formes rédactionnelles. Il est clair qu'à argumenter de la sorte on porterait soi-même un coup fatal à la thèse que l'on croirait sauver. Au surplus, le texte de la reportation dont il est question présentement, parle, à n'en pas douter, la langue de saint Thomas. On va s'en rendre compte tout de suite.

à se laisser persuader que c'est la même pensée qui revient à présent. Mais cette supposition ne rencontre aucun point d'appui dans l'œuvre du saint Docteur. Nulle part il n'insinue que le privilège spécial de sanctification dont la Mère de Dieu fut l'objet, ait eu la portée d'un ordre exceptionnel de rédemption *par préservation*. Quand il affirme avec énergie, ainsi que nous le faisons nous-mêmes, qu'il fallait que Jésus fût le sauveur de sa Mère comme de tous les humains, il ne l'entend pas d'un salut *a contrahendo peccato*, mais *a peccato contracto*. C'est, on va le voir, la doctrine toujours maintenue dans les écrits contemporains de l'*Expositio salutationis angelicae*.

A l'article 7 du VI[e] *Quodlibet*, que l'on date de Pâques 1272, saint Thomas pose la question *Utrum liceat celebrare conceptionem Dominae nostrae ?* — Pour répondre, dit-il, nous devons premièrement décider si la bienheureuse Vierge a été conçue avec le péché originel. Or cela ne peut faire de doute, si l'on admet, comme on le doit, que tous les hommes ont péché en Adam, à l'exception de celui-là seul qui est le sauveur de tous, et de la rédemption duquel tous ont besoin. Il ne convient donc pas de célébrer la conception de Notre-Dame comme si elle avait été toute pure. Cependant, par honneur pour la sanctification privilégiée qui précéda la naissance, et suivit même de près *la conception et l'infusion de l'âme* (sans qu'on puisse en préciser le moment), il n'y a pas d'inconvénient à garder, en lui donnant ce sens, une fête de la conception de Notre-Dame.

... Quamvis autem B. Virgo in originali concepta fuerit, creditur tamen in utero fuisse sanctificata antequam nata Et ideo... aliqui considerantes sanctificationem ejus in utero (cujus tempus ignoratur) celebrant conceptionem. Creditur enim quod cito post *conceptionem et animae infusionem* fuerit sanctificata.

La question 27 de la troisième Partie de la *Somme* doit être à peu près du même temps que ce *Quodlibet*. A l'article 2, l'auteur se demande : *Utrum B. Virgo sanctificata fuerit ante animationem ?* Il répond négativement. *B. Virgo non fuit sanctificata nisi postquam cuncta ejus perfecta sunt, scilicet corpus et anima.* (Sed contra.)

La raison en est notable. C'est qu'avant l'animation de la

chair, il n'y a pas encore de créature raisonnable ; donc, pas de sujet du péché ; et que, par conséquent, si Marie avait été sanctifiée (de quelque manière que ce fût) avant d'être complètement formée, corps et âme, elle n'aurait jamais subi la souillure du péché originel ; ce qui l'aurait soustraite à la vertu rédemptrice de son Fils.

Cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpae, ante infusionem animae rationalis proles concepta non est culpae obnoxia... Et sic, quocumque modo ante animationem B. Virgo sanctificata fuisset, numquam incurrisset maculam originalis culpae : et ita non indiguisset redemptione et salute quae est per Christum... Unde relinquitur quod sanctificatio B. Virginis fuerit post ejus animationem.

De toute évidence, ce raisonnement va à exclure, comme inconciliable avec la souillure effective que Marie a dû subir, puisqu'elle a été rachetée (ainsi pense saint Thomas), non seulement une sanctification qui aurait eu lieu *ante animationem*, mais toute sanctification qui ne serait pas *post animationem*. Saint Thomas est donc bien loin d'admettre que la sainte Vierge ait été sanctifiée *à l'instant même de l'infusion de l'âme.*

Mais la réponse à l'une des objections qu'il se pose, l'amène à insister encore davantage. « Il convenait, dit l'objection, que la pureté de la Mère de Dieu fût la plus grande possible. Donc, qu'elle allât jusqu'à l'exemption du péché originel. » A cela qu'est-il répondu ?

Dicendum, quod si numquam anima B. Virginis fuisset contagio originalis peccati *inquinata*, nec derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator. Et ideo, sub Christo, qui salvari non indiguit, ...maxima fuit B. Virginis puritas. Nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus... Sed B. Virgo *contraxit* quidem originale peccatum, sed ab eo fuit *mundata* antequam ex utero nasceretur. (Ad 2.)

Ainsi, c'est le privilège de la bienheureuse Vierge d'être *née* toute pure : *In suo ortu a peccato originali fuit immunis*, lit-on dans la suite de cette même réponse. Mais pour cela, il a fallu qu'elle soit lavée (*mundata*) d'un péché qu'elle avait contracté (*contraxit*) et dont la contagion l'avait souillée (*inquinata*). Ce

passage éclaire admirablement les lignes de l'*Expositio salutationis angelicae* qu'on a lues plus haut[1].

Avec le *Compendium theologiae* nous allons retrouver un enseignement identique, et qui a d'autant plus d'intérêt pour le débat que l'expression en est postérieure au VI[e] *Quodlibet* et à la question 27 de la *Tertia Pars ;* peut-être même à la date présumée du *Commentaire de l'Ave Maria*. Le chapitre consacré à la sanctification de la Vierge (chapitre 224) ne vient en effet que dans le dernier quart de cet ouvrage, interrompu, comme on sait, par la mort de l'auteur.

En voici l'essentiel.

Credendum est eam ab omni labe actualis peccati immunem fuisse, non tantum mortalis sed etiam venialis : quod nulli sanctorum convenire potest post Christum... ; sed de B. Virgine, matre Dei, intelligi potest quod *Cantic.* IV, 7 dicitur : « Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te ».

Nec solum a peccato actuali immunis fuit ; sed etiam ab originali, speciali privilegio, *mundata*. Oportuit siquidem quod cum peccato originali conciperetur, utpote quae ex utriusque sexus commixtione concepta fuit... ; commixtio autem sexus (quae sine libidine esse non potest post peccatum primi parentis) transmittit peccatum originale in prolem. — Similiter etiam, quia si *cum peccato originali concepta* non fuisset, non indigeret per Christum redimi...

Est ergo tenendum, quod *cum peccato originali concepta* fuit. Sed ab eo, quodam speciali modo, *purgata* fuit... Quidam enim a peccato originali purgantur post nativitatem ex utero... Quidam autem, quodam privilegio gratiae, etiam in maternis uteris sanctificati leguntur, sicut [Jeremias et Joannes Baptista]... Quod autem praestitum est Christi praecursori et prophetae, non debet credi denegatum esse matri ipsius. Et ideo creditur in utero sanctificata, ante scilicet quam ex utero nasceretur.

Non autem talis sanctificatio praecessit infusionem animae. Sic enim numquam fuisset *peccato originali subjecta,* et redemptione non indiguisset. Non enim subjectum peccati esse potest nisi creatura rationalis... Unde *post infusionem animae* credendum est eam sanctificatam fuisse.

Ejus autem sanctificatio amplior fuit quam aliorum in utero sanctificatorum. Alii namque sanctificati in utero, *sunt quidem a peccato originali mundati ;* non tamen est eis praestitum ut postea non possent peccare, saltem venialiter...

1. Dans l'article 1, ad 3, de cette même question, saint Thomas avait écrit : « B. Virgo sanctificata fuit in utero a peccato originali quantum ad *maculam personalem* ».

Il serait superflu de gloser sur ce texte, tant le sens en est clair, s'il n'avait donné lieu, malgré sa limpidité, à une exégèse assez peu explicable.

S'attachant à la petite phrase qui ouvre, ici, le second paragraphe du morceau, le P. Mandonnet la ponctue comme il suit : « Nec solum a peccato actuali immunis fuit, sed etiam ab originali, *speciali* privilegio mundata ». Une telle ponctuation invite à rattacher les mots *ad originali* à l'adjectif *immunis*, et à faire d'autre part de *speciali privilegio mundata* une sorte d'apposition à la proposition principale : *nec solum a peccato actuali immunis fuit, sed etiam ab originali*. Le sens est dès lors que *la Vierge a été exempte* (immunis) *du péché originel comme du péché actuel, grâce à une purification d'un ordre spécial et privilégié*. Egaré désormais sur cette mauvaise piste, on commentera ainsi : « Il ne peut y avoir de privilège spécial pour Marie que si elle a été sanctifiée au moment même de sa conception et elle ne peut être dite *immunis* qu'à ce titre. Il importe peu que saint Thomas dise au même endroit qu'elle a été conçue avec le péché originel, parce que ce péché, c'est ce qui est requis pour que la Vierge soit comprise dans l'ordre de la rédemption : « Si cum peccato originali concepta non fuisset, non indigeret per Christum redimi [...] Est ergo tenendum quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo *quodam speciali modo* purgata *fuit.* » Le mode spécial, c'est que Marie, tout en ayant le *debitum culpae*, puisqu'il est de foi que tous nous avons péché en Adam : *In quo omnes peccaverunt* (Rom., V, 12), s'est trouvée exempte de la souillure originelle dans l'instant même de sa conception ».

Tout conspire à nous dissuader d'admettre ce commentaire.

Le sens des mots *mundata*, *purgata*, qui figurent dans les expressions *speciali privilegio mundata*, *speciali modo purgata*, ne saurait qu'abusivement s'étendre à marquer une sanctification par *préservation*, quand rien ne le suggère d'ailleurs. Par eux-mêmes, ces mots impliquent autre chose que l'éloignement d'une contagion menaçante, la conjuration du danger d'une tache : ils expriment la purification d'une tache réelle.

Plusieurs formules du contexte imposent cette traduction. Marie, lisons-nous, a été *cum peccato originali concepta*, *peccato originali subjecta*. Ce n'est pas ce que dirait saint Thomas, s'il songeait à un simple *debitum culpae*.

L'assimilation du cas de la Sainte Vierge à celui des autres personnages qui ont été sanctifiés dans le sein de leur mère — et dont il est dit, comme de Marie, qu'ils furent alors *a peccato originali mundati* — cette assimilation n'aurait pu qu'apparaître à saint Thomas entièrement déplacée, s'il avait cru que la Vierge n'avait pas à être purifiée comme Jean-Baptiste et Jérémie d'une souillure effective.

Enfin, la sanctification que se représente l'auteur du *Compendium* n'a pas eu lieu « dans l'instant même de la conception » (ce qui serait logique pourtant, s'il s'agissait d'une exemption, de l'affranchissement d'un simple *debitum culpae*). Elle s'est produite *post infusionem animae ;* et cela, pour que l'âme ait eu le temps d'être vraiment *subjectum peccati*, avant de se voir sanctifiée.

Qu'y a-t-il donc eu de *spécial* dans cette sanctification ? Deux choses. D'abord, à la différence de la masse des autres hommes, Marie a été purifiée du péché originel *in utero*. Ensuite, plus heureuse que ceux qui ont partagé avec elle ce premier privilège, elle y a reçu une plénitude de grâce qui la rendait à jamais impeccable.

Telle est la doctrine du *Compendium theologiae.*

Pour terminer la revue des écrits de cette dernière période, il reste à dire quelques mots du *Commentaire des psaumes.* D'après le P. Mandonnet, dont on connaît la compétence hors de pair en matière de chronologie thomiste, cette exposition du psautier a fait l'objet de l'enseignement de saint Thomas d'octobre 1272 à décembre 1273. Nous n'en avons d'ailleurs qu'une reportation, due à la plume diligente du frère Raynald de Piperno et brusquement interrompue après le psaume 51, le Saint n'ayant pas poussé plus loin ses leçons.

Quelle tendance trahit cet ouvrage au sujet de la conception de Marie ?

En faveur de l'exemption du péché originel, on pourrait invoquer divers passages où Marie est proclamée *sans tache :* soit que (comme dans le commentaire sur le psaume 18) l'auteur lui applique le verset du Cantique : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*, soit qu'il déclare (comme dans la leçon sur

le psaume 14) : *In Christo et in Virgine Maria nulla omnino macula fuit.*

Mais l'application à la sainte Vierge du texte *Tota pulchra es* n'a rien de caractéristique. J'aurais pu la signaler tout à l'heure, dans ce chapitre du *Compendium theologiae* où était si énergiquement combattue l'hypothèse de l'Immaculée Conception, mais affirmée, en revanche, avec force l'exemption de toute défaillance actuelle.

C'est aussi de la tache du péché actuel qu'il s'agit dans la leçon sur le psaume 14. Saint Thomas y développe ces versets : « Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiescet in monte sancto tuo ? Qui ingreditur sine macula ». De ce texte, voici le commentaire : « Psalmista proponit ea per quae homo bene operatur... 1° quod fugiat malum ; et ideo dicit : « Qui ingreditur sine macula ». Vita enim quaedam via est ad vitam aeternam ; et ideo dicit : *Ingreditur* ; id est : in via graditur... *Sine macula* : scilicet, mortali (quia peccatum veniale non habet maculam proprie). *Eccli.* XXXI, 8 : « Beatus dives qui inventus est sine macula ». Sed in Christo et in Virgine Maria nulla omnino macula fuit ; et istis appropriatur temperantia, quia contra temperantiam maculatur. »

Par contre, on lit dans l'exposition du psaume 13, § 1 (in fine) :

Christus... solus nec peccatum contractum habuit nec commissum. B. Virgo *habuit contractum peccatum.*

Dans l'exposition du psaume 36, § 14 :

Ex se nullus est immaculatus, si macula intelligatur peccatum mortale ; sed tamen, per gratiam, sic. Si vero macula intelligatur originale peccatum, sic *nullus est immaculatus.*

Sur le psaume 45, § 3 et 4 :

Hoc tabernaculum [Christum] sanctificavit Altissimus : non quod aliquando non fuerit sanctus, sed quia in ipsa conceptione sanctum Ipse formavit : quod fuit singulare in Christo... — Beatam Virginem... sanctus Spiritus... sanctificavit in utero matris suae, *postquam formatum fuit corpus et creata anima.*

Enfin sur le psaume 50, § 3 :

Quidam sanctificantur in utero, sed *omnes, praeter Christum, concipiuntur in originali.*

Ainsi, non moins que le VI[e] *Quodlibet*, la troisième Partie de la *Somme* et le *Compendium theologiae*, l'*Exposition du psautier*, jusqu'en ses dernières pages, témoigne d'une pensée demeurée résolument réfractaire à l'Immaculée Conception.

De Pâques 1272 à décembre 1273, durant une période qui encadre parfaitement la date attribuée à l'*Expositio salutationis angelicae*, saint Thomas ne parle donc pas une fois de la conception de Marie sans nier qu'elle ait été exempte de la *macula originalis* commune à tous les hommes rachetés par le Christ. Dans ces conditions, on ne voit pas comment il serait possible que l'*Expositio* contînt une profession de foi à la conception sans tache : étant donné surtout la présence, dans cet opuscule, d'une négation explicite, en continuité avec toutes les autres. Si la leçon *nec originale... habuit* appartient vraiment au texte primitif de la réportation, c'est sans doute que le réportateur aura mal compris ce qu'il entendait.

Profondément pénétré de cette vérité capitale que Jésus-Christ est le sauveur de tous les hommes, sans exception, et que, comme chacun des membres de l'humanité, sa Mère elle-même a besoin d'être rachetée par lui ; convaincu d'autre part que la Mère de Dieu n'a pu commettre personnellement la moindre faute ; l'Ange de l'Ecole n'a pas vu comment Marie eût pu être exemptée en outre du péché originel, sans se trouver soustraite aussi par là même à l'action rédemptrice du Sauveur. C'est là ce qui l'a fait reculer devant la croyance à l'Immaculée Conception[1].

D'un autre côté, il serait intéressant de rechercher, dans quelle mesure ses idées sur le mode de transmission du péché originel ont pu concourir à le confirmer dans cette attitude d'opposition. Il semble en effet qu'avec la plupart des auteurs de son temps le saint Docteur ait accepté la théorie augustinienne qui faisait de la génération *per commixtionem sexuum*, dans les conditions actuelles de son accomplissement, la cause déterminante de la « contagion » originelle. De la sorte, seule une conception virginale — privilège réservé au Sauveur — pouvait exempter de la souillure commune[2].

1. On relira avec profit à ce sujet la magistrale étude du P. Le Bachelet, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, col. 1049-1060 (art. *Immaculée Conception*).
2. Voici quelques textes pris au hasard. « Ex hoc quod Christus fuit

D'ailleurs, il y aurait lieu sans doute de tenir compte, là encore, de la distinction admise par les scolastiques (et signalée en passant au cours de ces pages) entre la *conceptio carnis* et la conception consommée incluant l'animation. Et peut-être d'autres considérations complémentaires auraient-elles à intervenir.

Mais il ne saurait être question d'aborder ici cette nouvelle recherche, qui risquerait d'entraîner assez loin. Qu'il suffise d'avoir attiré de ce côté l'attention des travailleurs.

Jacques DE BLIC.

conceptus ex Virgine, sine virili semine, habuit quod non contraheret originale peccatum. » (*De Malo*, q. 4, a. 7, ad 6.) « Christus non fuit in Adam secundum seminalem rationem... et propter hoc non peccavit in Adam. » (III, q. 15, a. 1, ad 2.) « Illa est causa quare Christus peccatum originale non traxit, quia ex sola femina, sine virili semine carnem accepit. » (*In Rom.*, V, l. 3.)

UN EXÉGÈTE AMATEUR :

M. LE Dr P.-L. COUCHOUD

Même du plus méchant livre il n'est pas rare qu'il y ait à tirer quelque chose de bon. Ne nous apprit-on pas, aux beaux jours de nos humanités, que Virgile sut glaner quelques perles jusque dans le fumier d'Ennius ? L'opération est de tous les temps et reste sans doute permise à d'autres qu'aux littérateurs.

De divers côtés, la presse religieuse a déjà dit ce qu'il faut penser du *Jésus* que vient de lancer M. Guignebert[1]. L'ouvrage est bien ce que permettait d'attendre le passé de son auteur, avec son dogmatisme rationaliste non moins fermé au sens des valeurs spirituelles que peut l'être à la perception des couleurs l'œil d'un aveugle-né, son érudition toute livresque au service de partis pris mal déguisés et qui en arrive à méconnaître les lois essentielles de la vie sous prétexte de s'attacher au document, sa critique étroite dont la formule semble être d'échafauder sur un minimum de preuves le maximum de négations. Monument, au total, mais qui, malgré l'aspect imposant de son appareil extérieur, a chance d'enrichir les annales de la polémique anti-religieuse beaucoup plus que celles de la science tout court.

Sur son chemin pourtant l'auteur ne peut pas ne pas rencontrer M. Couchoud, et c'est pour renouveler en quelques mots

1. Voir A. Vincent, dans le *Correspondant* du 10 mai dernier, p. 418-435 ; J. Huby, dans les *Etudes* du 20, p. 436-445.

l'exécution dont il honora jadis son *Mystère de Jésus.* Comme il paraît que M. Couchoud passe encore pour une autorité dans certains milieux sans compétence et qu'il n'éprouve aucun respect humain à se prendre lui-même en très haute considération, peut-être ne sera-t-il pas sans quelque intérêt de l'entendre apprécier à sa juste valeur par un juge peu suspect.

*
* *

On sait que M. Couchoud a consacré toutes les élégances de sa plume à établir l'inexistence historique de Jésus et à narrer comment la foi de ses adorateurs créa peu à peu sa légende terrestre au personnage divin qu'il fut tout d'abord. Paradoxe emprunté à certains extrémistes d'Angleterre et d'Allemagne, où il n'eut d'ailleurs aucun succès et qui n'a séduit chez nous qu'un petit clan de publicistes anti-chrétiens dont la valeur est loin d'égaler encore les prétentions. M. Guignebert, en tout cas, traite sans ménagements ceux qu'il en vient à nommer, avec le P. Huby[1], les « mythomanes » (p. 74).

« Amateurs », écrit-il (p. 60), les négateurs ou mythologues le sont presque tous : les uns naïfs et arrêtés à une information de surface dont ils ne soupçonnent même pas la déplorable misère ; les autres « documentés », c'est-à-dire instruits, quelquefois même érudits, mais également étrangers ou réfractaires à la modeste et patiente discipline de l'exégèse, prêts à bousculer et à violenter les textes..., à leur imposer d'autorité les conclusions dont leurs propres convictions ont besoin... »

Dans laquelle de ces deux catégories M. Guignebert entend-il ranger M. Couchoud, son texte ne le dit pas expressément. Mais il y a gros à parier que ce n'est pas dans la seconde, puisque, un peu plus loin (p. 65), après avoir noté que, devant les difficultés auxquelles se heurte la thèse mythique, les plus résolus de ses partisans se contentent d'en plaider la vraisemblance, il continue sur le mode impertinent de la raillerie : « M. Couchoud,

1. J. Huby, *Les mythomanes de « L'Union rationaliste »*, dans *Etudes*, 20 avril et 5 mai 1933, p. 129-151 et 274-295. De M. Couchoud, qui en est le plus beau spécimen, l'auteur écrit (p. 274) : « ...A son insu, il a son côté comique... On se l'imagine aisément, avec son imagination fertile, composant des pièces de théâtre ou des romans policiers. Et puis c'est un chef d'école, et qui se prend au sérieux... ! »

que son dilettantisme ne soustrait pas à la loi de majoration des dogmes, ne veut plus entendre parler que de certitude et méprise les hésitants ; en compensation, il promet « une étude enivrante et infinie » à quiconque suivra sa révélation. »

Toujours est-il que sa reconstruction imaginative ne tient pas debout. Il suffit à M. Guignebert de quelques coups pour l'anéantir. « M. Couchoud, en faisant dériver le mouvement chrétien d'une vision de Simon-Pierre, remplace tout simplement l'énigme de Jésus par l'énigme de Céphas. Si nous ne savons guère du charpentier, nous ne savons exactement rien du tout du pêcheur avant le moment où la tradition synoptique l'introduit dans son récit. Prétendre que la plus ancienne forme du *jésusisme* c'est le paulinisme fait aux yeux de l'exégète qui a vécu dans la familiarité des Epîtres l'effet d'une plaisanterie un peu appuyée. Quant à l'influence souveraine d'*Isaïe*, 53, sur la constitution de la légende de la Passion, elle n'est attestée par rien... » (p. 70).

Par conséquent, à M. Couchoud non moins qu'au reste de l'école, on est en droit d'appliquer ces appréciations générales qui ne manquent pas de verdeur : « Ajouter une construction sans fondement à tant d'autres aussi débiles, c'est peut-être faire œuvre d'imagination intéressante et mettre en valeur une ingéniosité séduisante : ce n'est pas servir la science » (p. 60). En fait, « les efforts... des mythologues n'ont gagné à leurs thèses aucun des savants indépendants que rien n'empêcherait de s'incliner devant un fait bien établi et dont l'adhésion aurait eu un sens. L'enthousiasme des incompétents ne compense pas cet échec » (p. 69).

*
* *

A l'usage de ceux qui trouveraient l'exécution un peu sommaire, M. Guignebert de renvoyer ses lecteurs (p. 61) au numéro de la *Revue de l'histoire des religions* où *Le mystère de Jésus* fut par lui spécialement étudié à l'époque même de son avènement[1]. C'est une invitation à relire ces vieilles pages, trop

1. *Revue de l'histoire des religions*, t. XCIV, 1926, p. 215-244. Article auquel se réfère également M. Loisy, *Mémoires*, t. III, p. 443.

peu connues chez nous, qui tressent à notre exégète « amateur » une de ces couronnes dont un auteur est rarement fier.

« Philosophe et médecin », M. Couchoud ne paraît pas à M. Guignebert particulièrement désigné, en principe, pour aborder avec compétence les problèmes d'exégèse. Mais il rachète cette infériorité par ses talents d'écrivain. « Il tient en main une plume alerte et ingénieuse... Il possède à merveille l'art de masquer quand il faut la lacune d'un raisonnement, la défaillance d'un texte, l'artifice d'un rapprochement » (p. 215-216). Autrement dit, en bon français, « l'art » de jeter de la poudre aux yeux.

De ce livre « plaisant » c'est d'abord la forme qui surprend par « la hardiesse insolite de mainte traduction ». « Singularité » que M. Guignebert attribue « tantôt au désir, qui ne quitte guère notre auteur, de rester original jusque dans le détail de son discours, tantôt... à l'espoir de réduire au service de sa thèse telle ou telle phrase plus ou moins récalcitrante »» (p. 216). C'est ainsi que le publicain y devient un « gabelou » et le « fabricant de tentes » (*Act.*, XVIII, 3) un « constructeur de baraques foraines », pour aller de pair avec la foire de Corinthe. Il est plus significatif que Paul y soit régulièrement qualifié de « gnôme » ou de « nabot », sous prétexte que *Paulus* voulait dire « petit » et que l'Apôtre lui-même s'est appelé « l'avorton » de la famille apostolique !

Ce « modernisme verbal » dégénère ailleurs en véritables déformations, quand, par exemple, pour établir que Jésus n'est qu'une manière de traduire la foi juive en « Iahvé qui sauve », l'auteur se réclame de *I Thess.*, I, 10 : « Jésus qui nous sauve de la colère à venir », en ayant bien soin d'arrêter sa citation avant les derniers mots qui lui donnent son sens précis. Preuve, entre tant d'autres, « que M. Couchoud, tout en respectant profondément les textes, bien sûr, ne laisse pas de les accommoder quelquefois à ses intentions particulières » (p. 219-220).

Quant au fond, les dires de M. Couchoud paraissent à M. Guignebert se résoudre en « affirmations... terriblement exigeantes et péremptoires et, pour tout dire, arbitraires » (p. 220). Hypothèses sans vraisemblance ni fondement, comme l'existence d' « une Passion selon Isaïe et selon le Psaume XXII » ou l'appel à un Marcion qui aurait « nié... l'histoire humaine de Jé-

sus » ; postulats gratuits à défaut d'arguments, comme la prétention de situer le drame du salut pour saint Paul « dans l'intemporel des visions célestes » ou de connaître « des oracles de Jésus énoncés en esprit par les prophètes chrétiens » ; conjectures personnelles ou constructions purement subjectives : telles sont, éclairées par une multitude d'exemples, les méthodes courantes qui président à ses démonstrations.

En elles-mêmes, les « thèses fondamentales du livre » offrent d'évidentes et cruelles faiblesses que M. Guignebert s'applique à relever, en fonction, comme bien on pense, de son propre rationalisme. Quelques-unes de ses observations n'en ont pas moins leur valeur *ad hominem*, et il ne s'agit pas d'autre chose ici.

A l'existence réelle de Jésus M. Couchoud oppose l'impossibilité de concevoir sa divinisation dans un « milieu juif » : non moindre est l'invraisemblance « qu'en moins d'une génération Dieu y soit devenu un homme » (p. 225). Pour expliquer la naissance du mythe chrétien, il allègue une « merveilleuse renaissance du prophétisme hébreu ». « Mais, de rétorquer M. Guignebert (p. 228-229), cette renaissance elle-même, qui l'atteste et quelle peut être son origine et comment l'expliquer?... C'est le début du mythe que je voudrais voir éclairé. Selon M. Couchoud, c'est une vision de Pierre qui en a marqué l'origine occasionnelle. Voilà donc l'allumette [que réclamait M. Loisy]. Il ne reste plus qu'à nous dire de quelle boîte elle venait et pourquoi elle a pris feu, donc à nous expliquer l'essentiel. »

D'un mot, « l'opinion de M. Couchoud procède de ses habitudes de philosophe et non point de son sens historique. Elle vient au terme de son analyse, où ces mêmes habitudes jouent à leur fantaisie en ne retenant des faits que ce qui lui convient, en interprétant ce qu'elles en gardent à leur manière, suivant une logique plus formelle que réelle et plus par rapport à un système que dans la neutralité indifférente de l'enquête historique. » Et voici la suprême injure. « M. Couchoud serait un théologien de métier (!) que je ne m'étonnerais pas de le voir procéder ainsi » (p. 230). Dans l'estime d'un Guignebert, il lui était évidemment difficile de tomber plus bas.

« M. Couchoud porte son principal effort critique sur la Passion » pour la réduire à un mythe. Elle serait née, et tout l'Evangile avec elle, du chapitre LIII d'Isaïe. « Affirmations péremp-

toires et coupantes », d'après M. Guignebert, qui « ne reposent en vérité sur rien d'autre que les impressions de leur auteur » (p. 232). Et l'on n'imagine pas davantage que l'histoire des *Actes* ait pu venir au secours de l'Ancien Testament. « Pourquoi, demande ironiquement M. Guignebert (p. 234), le thème du procès de Jésus aurait-il été pris à celui d'Etienne? Il m'est impossible d'en trouver d'autre cause que le désir délibéré de M. Couchoud d'éliminer le procès de Jésus de l'histoire. Pourquoi ne serait-ce pas plutôt le procès d'Etienne qui dériverait de celui de Jésus ? »

Cependant le silence de Josèphe sur Jésus n'est-il pas une preuve de son inexistence? « S'il en était une — et celui de Juste de Tibériade a la même valeur — elle serait aussi forte contre l'existence du christianisme que contre celle du Christ, puisque les deux auteurs juifs ne parlent pas plus de l'un que de l'autre » (p. 234-235). « Le silence des auteurs païens du premier siècle n'a pas plus d'importance » (p. 236).

Tout au contraire, M. Guignebert ne conçoit pas plus comment les récits évangéliques auraient pu se former sans « des traditions antérieures » (p. 237) qu'il ne peut reconnaître au paulinisme le rôle d'agent créateur. « Nulle part plus que dans son étude du paulinisme, écrit-il sèchement, M. Couchoud n'use de l'affirmation péremptoire dépourvue de toute justification véritable. » Car il est certain « que Paul disposait d'une tradition sur l'existence humaine de son Seigneur ». Quant au laconisme des Epîtres sur ce point, « la question est toute de savoir si ces petits écrits apportent la preuve que leur auteur ignorait ce dont il n'a pas eu à parler explicitement » (p. 239-241).

En conclusion (p. 243-244), « M. Couchoud n'a pas prouvé que Paul ne croyait pas à l'existence de Jésus... Son opinion n'a pas pour elle l'ombre d'une vraisemblance... : l'accepter, c'est se rendre, du coup, toute la sotériologie paulinienne inintelligible. Que serait-ce que la crucifixion de la chair de péché, principe de la Réconciliation et du Salut, si la mort du Seigneur n'était que mythe et manière de parler ? »

*
* *

De ce réquisitoire sur l'œuvre de M. Couchoud le dernier mot

n'est pas moins dur. « Loin d'avoir contribué à éclaircir le Mystère de Jésus, il l'aura obscurci profondément, car son explication du phénomène chrétien demeure inconsistante, et il aura joué à l'exégèse, de sa nature circonspecte et prudente, incapable donc de frapper l'attention du grand public, le mauvais tour de la bafouer sur la place et d'offrir aux badauds une solution qu'ils jugent originale, simple et infiniment distinguée... Parti de définitions et d'affirmations qui sont autant *d'a priori* arbitraires, ...M. Couchoud a cru son paradoxe solide. Il a employé à l'étayer un esprit artificieux et fécond... C'est, à mon sens, beaucoup d'efforts et de talent perdus. »

Que si, au total, M. le Dr Couchoud ne s'estime pas suffisamment apprécié par M. Guignebert, il lui reste du moins la consolation de savourer les éloges que lui décerne, en retour, M. Bayet. « ...Ce brillant et profond *Mystère de Jésus*, écrivait naguère ce dernier[1], qui apparaît de plus en plus comme un des événements intellectuels de notre temps. » Où l'on voit du moins que, dans l'Eglise des « mythomanes », il est des thuriféraires qui s'entendent à manier l'encensoir. Et M. Bayet pourrait bien, après tout, n'être pas loin d'avoir dit juste, à condition d'ajouter que l' « événement », quand il est constitué par l'éclosion de pareilles fantaisies, se révèle d'un genre assez spécial.

Jean RIVIÈRE.

P.-S. — Il reste que M. le Dr Couchoud trouve à loger ses créations exégétiques dans les plus doctes recueils, jusque dans cette *Revue de l'histoire des religions* où M. Guignebert l'a si prestement disqualifié. Ce qui peut lui donner, auprès de ceux qui ne savent pas, une certaine figure de savant.

A ce propos, il ne sera peut-être pas inutile de souligner ici un renseignement qui ne laisse pas de jeter quelque jour sur les secrets de son activité. Il vient de bonne source et ne semble pas avoir jusqu'à présent suscité de démenti.

En juillet 1925, soit un an avant l' « abattage » de M. Guignebert, la susdite *Revue de l'histoire des religions* insérait une longue et docte recension, signée Paul-Louis Couchoud (t. XCII, p. 155-161), du *Quatrième Evangile* publié naguère, par « Henri

1. *Le problème de Jésus et les origines du christianisme*, Paris, 1932, préface, p. II.

Delafosse ». Il pouvait sembler assez naturel que l'ouvrage y fût présenté par celui-là même qui l'avait reçu dans ses collections. De fait, non content de traiter avec le plus grand respect l'œuvre de son pseudonyme collaborateur, le Dr Couchoud en prend la défense contre les critiques dont elle avait été déjà l'objet. A ce propos, il s'explique pertinemment sur le rôle de Marcion, sur les facteurs et les témoins de son succès. Ni M. Loisy ni M. Goguel ne l'embarrassent : le Dr Couchoud trouve une réponse victorieuse à chacun de leurs arguments.

Tout en défendant ainsi la thèse générale d' « H. Delafosse », il s'estime en mesure néanmoins d'y apporter quelques « corrections » de son cru. Suivent, en effet, « quatre points » sur lesquels il taille à son tour d'une manière soi-disant plus exacte, en notre texte johannique, la part de Marcion. Qui voudrait après cela ne pas tenir M. Couchoud pour un homme du métier ?

« Or, nous apprend M. Loisy[1], visiblement l'article signé Couchoud était aussi de Delafosse. » Espérons que ce menu détail n'échappera pas à la diligence des historiens futurs. Il a le double intérêt de montrer encore une fois « H. Delafosse » en train de se louer lui-même et de révéler en M. Couchoud un auteur assez complaisant pour endosser, dans un organe de haute critique, la prose scientifique d'autrui.

A noter que, dans l'article en question (p. 158), M. le Dr Couchoud reproche à l'Eglise d'avoir ignoré, « pendant de longs siècles,... la sincérité telle que la comprend notre délicatesse moderne » ! Il serait cruel d'insister. A la lumière de ce petit incident si révélateur de certaines psychologies, laissons plutôt briller de tout son éclat, au front du Dr Couchoud, la double auréole de science et de « sincérité » à laquelle tout le reste de sa carrière lui donne un si large droit.

J. R.

1. *Mémoires*, t. III, p. 497. Cf. p. 517, où l'auteur parle encore des « répliques faites par Delafosse-Couchoud ».

NOTES SUR L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX

SA RÉCEPTION ET SON ASSIMILATION PAR L'ENFANT

De récentes enquêtes ont ramené l'attention des éducateurs sur les méthodes et les résultats de l'enseignement religieux, soit au catéchisme, soit dans les collèges secondaires ; plusieurs congrès pédagogiques ont déjà proclamé la nécessité d'adapter nos méthodes aux besoins actuels de l'enfance et de la jeunesse et ont esquissé un programme de revision des méthodes habituelles pour les rendre plus fécondes. S. E. le cardinal Liénard condense les conclusions du congrès pédagogique de Lille (8 février 1932) en cette formule très nette : « Le catéchisme a rempli son rôle lorsque l'éducation au foyer familial était à base de christianisme, lorsque le père et la mère donnaient l'exemple d'une religion vivante et vécue. L'idée chrétienne était alors familière aux enfants ; placés devant ce petit livre, ils ne se heurtaient pas à des mots inintelligibles. Les temps sont changés : pour faire entrer dans ces petites cervelles l'enseignement religieux, il ne suffit plus de ces formules sèches qui épuisent les ressources des catéchistes ; d'où la nécessité de perfectionner nos méthodes et de nous adapter. »

Pour nous aider à comprendre et à réaliser cette adaptation qui s'impose, nous aborderons l'étude de l'enseignement religieux du point de vue de l'enfant ; nous examinerons dans quelles dispositions il se présente au catéchisme, comment il reçoit et s'approprie la doctrine qui lui est proposée, comment

il l'assimile en vérité, en lumière intérieure révélatrice des réalités spirituelles. Nous essaierons de savoir pourquoi l'enseignement religieux prend et pénètre chez l'enfant de famille chrétienne, alors que souvent il reste lettre close pour l'enfant de famille indifférente ; nous nous demanderons comment rendre perméable à notre action éducatrice l'enfant déjà neutralisé par le laïcisme scolaire et familial. Le plus sûr moyen de perfectionner nos méthodes, c'est de les éclairer par une vue toujours plus nette du but auquel elles doivent tendre et des conditions dans lesquelles elles s'exercent ; elles seront d'autant plus fécondes qu'elles s'inspireront d'un esprit plus clairvoyant et plus conforme à l'Esprit même du Christ. Les façons d'agir sont toujours commandées par des façons de voir ; une méthode est un instrument et son efficacité tient pour beaucoup à l'habileté et à l'inspiration de l'artiste qui l'utilise ; ici, il s'agit d'un art éminemment spirituel, puisque l'enseignement, transfert de connaissances, est ordonné à une éducation religieuse, à un rattachement et à une harmonisation de plus en plus intime des âmes à Dieu par la Foi, l'Espérance et la Charité.

Après avoir étudié chez l'enfant cette première éclosion ou première activation de la vie religieuse et les conditions d'appropriation et d'assimilation personnelle des vérités chrétiennes, nous serons mieux préparés à voir comment le même problème se pose pour les élèves des collèges secondaires et spécialement pour les jeunes philosophes. Ces simples notes ne prétendent pas éclairer tous les aspects de la question, mais signaler à l'attention quelques points obscurs qui méritent un examen plus complet, elles ont surtout la valeur d'un témoignage appuyé sur une expérience.

1° *La différence de perméabilité des enfants à l'enseignement religieux : le problème que pose le laïcisme scolaire et familial*

Ce problème s'est posé devant moi avec une brutale netteté alors que, simple séminariste, j'assistais dans une paroisse au dîner qui suivait l'examen de catéchisme préparatoire à la première communion. C'était quelques mois avant l'apparition du décret *Quam Singulari ;* j'entends encore un vénérable curé riposter à un jeune confrère qui se félicitait de la science caté-

chistique des enfants : « Oui, ils savent parfaitement leur catéchisme, ils en possèdent la lettre et débitent correctement les explications qu'on leur a données, mais, pour la plupart, ont-ils la foi ? Leur foi chrétienne n'a-t-elle pas été déjà neutralisée par le laïcisme qui leur a infusé une conception matérialiste de la vie ? Combien persévèreront au delà de la première ou de la seconde communion ? »

On dut reconnaître la justesse de la remarque, et ce fut la confidence attristée des défections massives des enfants quelques semaines ou quelques jours après la première communion. Cette expérience m'aida à comprendre l'opportunité du décret libérateur dont je ne saisis que plus tard toute la portée et la fécondité. Elle était encore vive lorsqu'une expérience plus directe, au troisième mois de mon ministère, vint éclairer le jeune curé et catéchiste novice que j'étais. Ayant remarqué chez un enfant de mon grand catéchisme un sérieux et brusque progrès dans son attitude et son application, j'allai en rendre compte aux parents et les encourager. La mère était une paroissienne de la Toussaint et des Rameaux ; le père ne mettait pas les pieds à l'église, même aux enterrements.

« Ça ne m'étonne pas que Marcel sache bien son catéchisme, me dit la mère, voici quinze jours qu'il se lève en même temps que moi à cinq heures du matin, pour apprendre sa leçon. Il étudie aussi les chapitres du début, qu'il n'avait jamais appris ni su convenablement. Je lui ai permis de se lever tôt, car il est solide. »

Nous étions au début de janvier, où le lever matinal est spécialement méritoire ; je félicitai la maman et j'emmenai mon bonhomme à la cure pour lui donner une image et surtout pour m'éclairer sur son cas. « Alors, Marcel, c'est pour tout de bon que tu as pris goût au catéchisme ; comment ça t'est venu ?

« — Ça m'est venu le jeudi avant Noël, quand nous revenions du bois où nous étions allés vous chercher de la mousse pour la crèche ; vous causiez avec Georges M... ; moi, j'étais tout près derrière lui ; vous lui expliquiez comment il devait préparer son âme à la communion privée, pour la messe de minuit. *J'ai senti moi aussi que j'avais une âme et qu'il y avait un Bon Dieu.* Après le patronage, j'en ai causé avec Georges ; il

m'a fait comprendre qu'il apprenait bien son catéchisme pour mieux connaître et servir le bon Dieu ; il m'a emmené faire une visite et une prière avec lui à l'église.

« — Alors, auparavant, tu ne savais pas que tu as une âme ni qu'il y a un bon Dieu qui nous aime et qui veut nous rendre heureux avec lui pour toujours ?

« — Non, j'apprenais les réponses du catéchisme et je ne voyais pas à quoi ça se rapportait ; au fond, je croyais qu'on est mieux que les bêtes, mais qu'on finit comme elles quand on est au cimetière. Maintenant que Georges m'a expliqué que *nous sommes parents avec le Bon Dieu*, que notre âme lui ressemble et qu'elle ne peut pas mourir, je comprends mieux ce que j'apprends au catéchisme et les explications que vous nous donnez. »

Cette expérience, que j'exhume après plus de vingt ans de mes notes et souvenirs de catéchiste, bien d'autres catéchistes l'ont faite eux aussi ; elle m'ouvrait un jour sur l'âme enfantine et sur les conditions psychologiques de réception de l'enseignement religieux. Elle m'éclairait sur l'attitude et l'état d'esprit de bien des enfants qui nous arrivent au catéchisme, l'âme déjà engourdie par l'indifférence religieuse familiale, déjà emmurée ou enténébrée par le laïcisme scolaire. Elle m'invitait à vérifier la portée et la pénétration de l'enseignement catéchistique et à sonder l'âme profonde des enfants pour découvrir, derrière le réseau des formules enregistrées par la mémoire, quelle est leur pensée vivante et réelle, quelle est l'idée directrice de leur conduite et de leur vie. Examinons plus en détail les données de cette expérience pour discerner celles qui sont précieuses pour le catéchiste qui a souci d'ouvrir l'âme des enfants à la lumière chrétienne pour leur faire découvrir les réalités spirituelles.

Dans le cas de Marcel, il s'agit bien en effet d'une ouverture d'âme et d'une découverte de Dieu et de son âme. A un moment où il était attentif à la conversation engagée entre M. le Curé et son camarade, il a « *senti lui aussi qu'il avait une âme et qu'il y avait un bon Dieu* ». Son âme s'est ouverte en prenant à la fois conscience d'elle-même et connaissance directe de Dieu ; c'est bien une vue directe, vue confuse il est vrai et saisie obscure, mais prise de contact immédiat avec la réalité

de son âme et de Dieu, au sens où l'entend le P. G. Picard, S. J., dans son étude sur la « *Saisie immédiate de Dieu* ». Pour ce psychologue avisé : « la saisie immédiate de Dieu est une intuition confuse et quasi obscure qui nous met en relation immédiate avec l'objet sans que nous puissions de prime abord l'identifier » (p. 38). « Etant une connaissance immédiate de l'objet présent, ce contact de Dieu au fond de notre être réalise la définition de l'intuition : Dieu reste à l'intime de nous-même, non pas totalement inaperçu, mais dans une obscurité qui ne nous permet pas de l'identifier par la seule voie de l'intuition » (p. 42). Le cas de Marcel confirme les conclusions du savant Jésuite qui d'ailleurs les apppuie à un examen réfléchi des données de la psychologie religieuse : « Constatant, par exemple, les aspirations vraiment infinies de la volonté et de l'intelligence humaines, l'aptitude de l'âme à l'éducation religieuse, le caractère religieux que prend naturellement dans la syndérèse l'obligation morale, nous sommes amenés à comprendre que notre connaissance de Dieu ne vient pas tout entière du raisonnement et de la tradition, mais que raisonnement et tradition trouvent une complicité au fond de notre âme dans une sympathie profonde qui a elle-même pour cause le contact intime et pénétrant de notre esprit et de son Créateur. » (p. 41)

Ces conclusions nous permettent d'expliquer le changement d'attitude de Marcel au catéchisme. Avant cette découverte de Dieu et de son âme, l'enfant enregistrait de mémoire tant bien que mal les réponses et les explications du catéchisme, sans voir par une vue directe de l'esprit à quelles Réalités se référaient ces informations. S'il n'avait pas fait cette découverte, il aurait continué à enregistrer passivement les habitudes de pensée et les pratiques cultuelles qui lui étaient imposées au catéchisme et, au lendemain de la première communion, il aurait abandonné plus ou moins rapidement ces habitudes sans les avoir faites siennes, sans en avoir compris la portée religieuse ni bénéficié d'une formation chrétienne véritable. Entré au catéchisme avec une conception matérialiste de la vie que lui avait déjà infusée l'indifférence familiale et le laïcisme scolaire, il en serait sorti comme il était entré ou peut-être avec le sentiment de vide que donne une expérience manquée ; tant d'autres, malheureusement, en sont sortis avec la même conception matérialiste ou

positiviste de la vie, sans avoir accédé à la lumière de la vérité catholique, sans prendre l'idée chrétienne comme directrice de leur conduite et inspiratrice de leur vie spirituelle.

Une fois que le « sens du Divin » fut éveillé en lui par cette saisie immédiate de Dieu et de son âme, Marcel prit goût aux leçons du catéchisme : ayant pris contact avec Dieu et son âme, il est devenu curieux de savoir quels ils étaient ; il s'est intéressé aux explications du catéchisme pour se renseigner sur ces réalités. Suivant l'expression du P. Picard, c'est « ce contact intime et pénétrant de son esprit avec son Créateur », qui a amorcé un courant de sympathie profonde entraînant son âme à la rencontre plus explicite de Dieu et la rendant de plus en plus perméable à la vérité chrétienne proposée par le catéchiste.

Chez Georges, cet éveil d'âme était déjà fait, car l'enfant appartenait à une famille profondément chrétienne dont la chaude et lumineuse atmosphère avait développé en lui ce « sens du Divin » et fortifié un élan de vie intérieure ; aussi assimilait-il en vérité, en vue intérieure sur les réalités spirituelles, les enseignements du catéchisme. Chez Marcel, au contraire, cet éveil ne s'était fait ni avant ni pendant les deux premières années de catéchisme, car l'influence de la famille et de l'école était défavorable à la vie spirituelle de l'enfant.

L'enseignement de S. Thomas confirme ces données d'observation ; d'après l'Ange de l'école (S. Th., IIa, IIæ, 1, 2 ad 2) « actus credentis non terminatur ad enonciabile sed ad rem », l'acte du croyant a pour terme et se réfère non à la formule doctrinale mais à la réalité. De même, d'après certains textes du De Veritate, l'acte d'intellection se réfère par le concept à la réalité : s'il n'y avait pas en notre âme un instrument de détection de Dieu, mis par Lui en nous, nous ne songerions pas à le chercher, à le connaître, nous ne pourrions ni recevoir ni communiquer à d'autres d'informations sur Dieu, encore moins leur démontrer Dieu, c'est-à-dire les amener à le découvrir et à prendre contact avec Lui.

Il est facile d'entrevoir maintenant que le premier souci d'un catéchiste doit être de vérifier chez l'enfant qu'il a mission d'éduquer religieusement si cet éveil d'âme est déjà fait et de provoquer « cette première saisie immédiate » par laquelle

l'âme s'ouvre à Dieu et peut assimiler ensuite en vérité l'enseignement religieux.

II. — *L'éveil du « sens du Divin » chez l'enfant, condition de réception de la vérité religieuse*

Pour reconnaître si un enfant est déjà éveillé à la connaissance de Dieu et de son âme, on peut examiner ses attitudes diverses au cours du catéchisme et surtout dans les exercices de piété : un observateur perspicace saura vite dépasser les apparences de légèreté et d'étourderie dont s'entoure cet âge insouciant et instable pour discerner les traits caractéristiques de leur âme ; il remarquera ceux qui sont à l'aise et comme chez eux dans l'atmosphère religieuse du catéchisme et ceux qui restent dépaysés, désorientés, ceux qui malgré de sincères efforts pour s'intéresser aux leçons et exercices, paraissent encombrés par ces formules et ces habitudes comme d'un vêtement d'emprunt qui n'est pas à leur taille et qui les gêne.

Le diagnostic précis de l'état d'esprit ne peut s'établir, de même que l'éveil d'âme ne peut s'amorcer, que par un contact direct et une conversation intime avec chaque enfant : ce pourra être au cours d'une visite, d'un entretien seul à seul après le catéchisme, et surtout dans la confession et la direction spirituelle, car les enfants ont plus que tout autre besoin de direction, eux dont la conscience est à former peu à peu et dont la vie morale et religieuse a besoin d'aide pour éclore et se développer.

Pour amorcer cet éveil d'âme, il est difficile de formuler des règles précises, car c'est œuvre de vie et œuvre d'amour à laquelle donne son efficience la grâce divine fécondant notre collaboration. Si, comme le dit Bergson, « pour comprendre l'objet, il faut entrer en sympathie avec lui et se porter à l'intérieur de lui-même », il nous faut aussi, pour comprendre l'enfant et ouvrir son âme à Dieu que nous devons lui représenter, lui rendre présent, *entrer en sympathie avec lui*, faire pénétrer notre âme dans la sienne pour la mettre à l'unisson de la nôtre et faire passer en cette âme d'enfant le rayon de vérité, la chaleur de vie spirituelle et le mouvement d'amour qui animent la nôtre. Pour faire sentir Dieu à cette âme, il faut activer

les prédispositions mises en elle par Dieu pour l'accorder à soi, et la faire vibrer à l'unisson de la nôtre déjà accordée à Dieu : ainsi, il y aura passage d'influence et résonnance à l'intérieur de l'âme enfantine de l'action de Dieu se faisant sentir à elle. Ici, c'est la loi de l'Incarnation qui se vérifie : pour nous conquérir et nous racheter, le Verbe divin a du entrer en sympathie avec nous, pénétrer à l'intérieur de notre humanité en la faisant sienne, en nous rendant par là perméables à son Esprit et à sa Vie divine.

Pour être un éveilleur d'âme, pour activer et ranimer dans les autres la flamme de vie spirituelle, il faut avoir soi-même une âme vivante et clairement éveillée à la vérité, car l'adage « omne vivens e vivente » reste vrai pour la transmission de vie spirituelle comme pour la génération organique. C'est ce qui nous explique que les saints furent les plus puissants éveilleurs d'âmes et que d'un simple mot, parfois d'un geste, ils aient réussi à provoquer le choc salutaire qui ouvre l'âme à l'action divine.

D'ailleurs, comme ce fut le cas pour Marcel, des enfants profondément chrétiens et de pieuses catéchistes réussissent parfois mieux que nous dans ce rôle d'éveilleurs ; ils ont des mots plus simples et qui portent plus avant car ils laissent parler leur âme. C'est le sens de la remarque que me faisait un vieux catéchumène que j'aidais à sortir de son positivisme matérialiste et à revenir à la foi : « Monsieur le Curé, si, pour arriver à la vérité, je n'avais qu'à dépasser mes propres préjugés, je crois que j'arriverais assez vite, mais il y aussi les vôtres, et ils me paraissent plus difficiles à franchir. Quand vous laissez parler votre âme, je vous comprends et nos âmes se rencontrent ; quand vous faites défiler vos théories, les miennes se mettent en travers et nous ne nous entendons plus. » Pour pénétrer dans les âmes et les ouvrir à la vérité, il nous faut dépasser nos propres théories et tout le réseau des abstractions qui forment l'armature logique de notre science religieuse, il nous faut donner la parole à notre âme et lui laisser trouver les mots qui portent et pénètrent dans les âmes en y introduisant un rayon de vérité.

Ce qui avait frappé Marcel et provoqué l'ouverture de son esprit, ce fut cette simple phrase : « nous sommes parents avec

Dieu, c'est pourquoi notre âme ressemble à Dieu et ne peut pas mourir ». Par analogie avec le lien de parenté qui l'unissait à son père et à sa mère, et le marquait à leur resssemblance en le faisant participer à leur vie, il avait entrevu le lien de parenté qui unissait son âme à Dieu en lui donnant ressemblance divine et participation à sa Plénitude de Vie. Ce simple mot « *Notre Père* » que l'Educateur par excellence a placé en tête de l'unique Prière qu'il nous a apprise, n'est-il pas mis là justement pour nous situer d'emblée vis-à-vis de Dieu, pour marquer le caractère primordial de notre être et notre relation essentielle à Dieu, et nous découvrant à la fois ce que nous sommes pour lui et ce qu'il est pour nous.

On préconise de nos jours *le catéchisme par l'Evangile*, et l'appel lancé par notre cher Mgr Landrieux, il y a déjà près de quinze ans, trouve de plus en plus écho chez les éducateurs. Pour rafraîchir nos méthodes dites traditionnelles et qui transmettent de moins en moins de vérité, il faut revenir à la source toujours vive et inépuisable où la vérité coule en de claires formules qui laissent transparaître sa lumière. Là on trouve ces *mots inducteurs*, qui s'ouvrent un chemin dans les profondeurs des âmes et y portent une clarté se projetant sur les horizons éternels. Dans la parabole de l'Enfant prodigue, le simple fait-divers qui est au premier plan s'élargit sur une perspective infinie, pour faire apparaître l'affection vigilante du Père céleste et sa miséricorde inlassable envers le transfuge repentant ; les personnages qui occupent la scène sont en fait les acteurs d'un drame permanent qui se joue entre Dieu et les hommes et qui révèle sous son aspect éternel une tranche de vie humaine. Les scènes vécues que sont les paraboles, les entretiens de Notre-Seigneur avec la Samaritaine ou avec Nicodème restent des modèles d'enseignement d'une valeur définitive et d'une fécondité inépuisable. C'est là que les Pères ont puisé les leçons de pédagogie qui donnent à leurs homélies et à leurs catéchèses la sûreté doctrinale, la limpidité d'expression et la force persuasive que nous admirons dans leurs œuvres. C'est aussi à l'Evangile qu'il nous faut aller nous aussi à travers les directives stylisées de nos thèses théologiques, pour compléter notre psychologie, vivifier nos méthodes d'enseignement et trouver des procédés d'expression qui fassent passer les vérités dont les formules ne sont

que des véhicules provisoires et extérieurs. Les Pères se préoccupaient non seulement de ce qui est *vrai en soi*, et formule exacte d'expression doctrinale, mais surtout de ce qui est vrai dans le sujet, vérité reçue et assimilée comme lumière intérieure et vue de l'esprit sur la réalité ; ils réglaient l'émission objective de leur enseignement en vue de sa réception interne par le sujet. N'est-ce pas la méthode même du divin Maître dans son entretien avec Nicodème ou la Samaritaine : Il cherche d'abord à amorcer dans l'âme de l'interlocuteur un élan de curiosité orientée vers les choses de Dieu puis il satisfait peu à peu cette curiosité en dirigeant l'esprit vers les réalités divines pour les lui faire découvrir plus nettement et amorcer un nouvel élan de curiosité plus intime et plus inquiète. Mettre en activité réceptrice le sujet à éduquer, provoquer en lui un appel à la vérité pour lui faire accueillir ensuite cette lumière désirée et faire passer en lui en révélation intérieure la doctrine proposée de l'extérieur : tel est le procédé d'enseignement du Maître dont nous restons les disciples et les continuateurs. Il nous faut aussi provoquer la soif d'eau vive et le désir de l'âme avant de satisfaire ce désir et offrir l'eau vive qui attisera la soif de vie éternelle.

D'ailleurs la Révélation que le Christ a apportée au monde et dont il a confié à l'Eglise la transmission infaillible, ne devient effective qu'au moment où elle passe dans l'âme du chrétien en révélation intérieure des Réalités divines. L'intention de Dieu auteur de la Révélation ne se réalise que si l'âme chrétienne entrouvre son regard intérieur sur les réalités qui lui sont signifiées par la doctrine révélée, transmise par notre enseignement et lorsqu'elle s'entrevoit confusément elle-même dans la pénombre où Dieu se révèle obscurément mais directement à son esprit.

Qu'elle se fasse d'une façon insensible, comme pour l'enfant qui se développe dans la lumineuse et chaude atmosphère d'une famille chrétienne, ou qu'elle se fasse brusquement et par choc conscient comme il arrive pour l'enfant de famille indifférente ou pour le converti, c'est cette ouverture d'âme, cet éveil du « sens religieux » qui conditionne l'assimilation ultérieure en vérité de l'enseignement chrétien que nous donnons. Avant de chercher à se renseigner sur une réalité il faut savoir qu'elle

existe et on ne saisit la réponse à un problème que si le problème est posé : la doctrine révélée par laquelle Dieu nous informe authentiquement sur sa Vie divine et sur notre situation vis-à-vis de Lui, ne peuvent être accueillies par le sujet et passer en vérité dans son âme s'il n'y a pas cette ouverture qui est première « saisie immédiate de Dieu ».

Saint Thomas qui a commencé d'une façon magistrale l'étude de ce problème de psychologie religieuse, conclut que « l'art d'enseigner comme l'art de la médecine, implique dans le récepteur un principe actif qui le dispose à la science, et que l'opération du maître qui enseigne serait inefficace s'il n'y avait pas un principe immanent de connaissance mis en nous par Dieu ; aussi d'après les théologiens, l'homme enseigne-t-il en prêtant son concours du dehors (ministerium exhibendo) et Dieu, par une opération au dedans (interius operando) ». (Contra Gent. Ia, chap. 7 ad finem.)

D'après le saint Docteur, l'enseignement religieux n'est pas un simple monologue du catéchiste enregistré par le catéchisé, ni la pure présentation d'une formule doctrinale qu'il fait accepter sous l'autorité de Dieu, c'est un entretien à trois où le catéchiste joue le rôle d'interprète entre Dieu et l'âme pour représenter Dieu et le rendre présent d'une façon consciente à l'âme qu'il éduque ; il doit activer l'âme, l'éveiller à la divine présence pour la rendre attentive à Dieu et perméable à sa vérité.

On m'excusera d'insister sur ce point, il s'agit d'une condition primordiale de la réception de la vérité par le sujet ; d'ordinaire, on met surtout l'accent sur la présentation doctrinale et sa formulation correcte ; cette émission correcte de l'enseignement est nécessaire mais elle doit être avant tout ordonnée à la fin de l'enseignement, à la réception et à l'appropriation de la vérité par le catéchisé[1].

III. *L'assimilation progressive de l'enseignement religieux en vérité, en vue de l'esprit sur les Réalités divines*

Une fois que l'âme de l'enfant est ouverte et devenue atten-

1. Dans un article de la Rev. Dominicaine 1932, p. 653-660, sur « *les yeux de l'âme* », le P. Chenu, O. P., montre que « la foi n'est pas seulement obéissance du fidèle à un décret dogmatique, mais une vie et une initiation à la vérité béatifiante. Plus encore que des oreilles pour entendre et obéir, la foi a des yeux pour voir et contempler ».

tive à Dieu et au monde surnaturel, il faut maintenir en éveil sa curiosité spirituelle en l'informant progressivement sur le monde divin qu'elle commence à découvrir et que la doctrine catholique va lui révéler. Cette curiosité de l'enfant sur les choses divines, ce désir de faire connaissance avec Dieu et le royaume de Dieu, qui doit être sa patrie véritable et définitive, doivent être activés et par un enseignement doctrinal gradué et par une initiation progressive à la vie morale, à la piété personnelle et à la vie liturgique de l'Eglise. C'est toute l'âme de l'enfant qui est en mouvement pour se rapprocher de Dieu, mouvement de charité éclairé par une vue de foi et stimulé par une espérance car l'initiation chrétienne est le développement solidaire des facultés spirituelles de l'âme reliées de plus en plus étroitement à Dieu par la foi, l'espérance et la charité . c'est l'éducation progressive d'une pensée humaine s'accordant à la Pensée divine par la foi réceptrice des Vérités révélées en révélation intérieure, d'une vie spirituelle humaine aspirant à la Plénitude de Vie divine par un élan d'espérance créé et fortifié par la Rédemption chrétienne, d'une libre initiative d'amour d'une âme s'harmonisant à Dieu et à la Cité des saints par la charité divine et fraternelle.

On doit s'ingénier à faire comprendre la fonction essentielle de l'Eglise, éducatrice authentique des enfants de Dieu et à faire saisir cet aspect intérieur du christianisme, lumière de vérité pour éclairer les âmes, directive de conduite morale pour guider leurs relations actives avec Dieu et les hommes, apport de force surnaturelle pour alimenter la vie de l'âme. C'est en fonction de cet aspect profond et spécifiquement religieux qu'on éclairera l'organisation temporelle de l'église catholique pour faire comprendre sa raison d'être authentique : sous la lettre des formules dogmatiques, des préceptes moraux et des institutions ecclésiastiques, il faut faire entrevoir l'esprit qui les anime et donne valeur de vie éternelle à l'entreprise rédemptrice qui étend le Royaume de Dieu dans les âmes.

Ce qu'on doit obtenir de l'enfant, ce n'est pas un simple conformisme passif à l'enseignement dogmatique, moral et cultuel, mais une initiative éclairée et consciente de conformation personnelle à la doctrine et aux directives chrétiennes. L'initiation chrétienne doit aboutir à créer et à développer chez l'enfant une

initiative personnelle de docilité à Dieu et à l'église, initiative par laquelle il se christianise, se modèle de l'intérieur sur le Christ Jésus et trouve en Lui « *sa voie, sa vérité et sa vie* », *c'est-à-dire, la règle intérieure de sa conduite morale, la lumière intérieure de sa pensée, l'animateur de son aspiration à la vie éternelle.*

C'est bien cette initiation chrétienne profonde et progressive que veut promouvoir le décret « *Quam Singulari* » qui invite les éducateurs religieux à éveiller le plus tôt possible les âmes enfantines à une vie religieuse personnelle et à les admettre à la sainte communion pour alimenter leur vie surnaturelle d'une alimentation substantielle. La réception précoce et régulière de la sainte Eucharistie implique pour l'enfant assimilation progressive des vérités religieuses fondamentales, formation progressive de sa conscience régulatrice de sa vie morale et développement graduel de sa piété personnelle sous l'influence de l'éducateur qui dirige son initiation à la vie chrétienne Ceux qui ont compris la merveilleuse opportunité et le sens profond de ce décret libérateur ne sont plus tentés de se cantonner dans les habitudes catéchistiques antérieures qui aboutissaient trop souvent à une acceptation passive et provisoire de la lettre du catéchisme et de quelques pratiques rituelles, sans attache ni racine profonde dans l'âme même de l'enfant de famille indifférente. Ici encore, l'obéissance aux directives authentiques de l'église est voie de salut et source de vie surnaturelle pour les âmes. Si dans l'âme de l'enfant, il y a éveil précoce de la vie religieuse et croissance progressive de cette vie par assimilation graduelle des vérités, des directives morales et des secours spirituels mis à sa disposition par l'éducateur religieux, il y aura plus sérieuse garantie de persévérance au sortir du catéchisme ; la vitalité religieuse de l'enfant sera plus résistante et mieux armée contre les influences déprimantes ou pernicieuses du laïcisme contemporain. Même si par la suite, il y a arrêt de développement ou déviation, la première éducation religieuse aura atteint chez l'enfant sa fin normale, elle aura amorcé dans son âme un premier mouvement de rapprochement et d'intimité avec Dieu en introduisant à l'intérieur de cette âme un premier rayon de foi, un premier élan d'espérance, une première initiative de charité.

Les moyens utilisés pour ce travail d'initiation devront être ordonnés à la fin normale de l'éducation religieuse en tenant compte des divers stades du développement psychologique de l'enfant et de ses facultés d'acquisition, de compréhension et de réalisation personnelle. Il y a un ordre d'extension des facultés intellectuelles de l'enfant, solidaire de l'ordre de développement de sa piété et de sa conduite morale. Puisque nous n'avons pas seulement à lui faire apprendre les formules doctrinales mais à lui faire comprendre et assimiler les vérités religieuses, n'oublions pas que l'ordre d'acquisition des connaissances par la mémoire procède du concret à l'abstrait, du visible à l'invisible, tandis que l'ordre d'assimilation de ces informations par l'esprit va de l'essentiel à l'accessoire, des réalités existencielles à leurs attributs et qualités abstraites. Information analytique et compréhension synthétique doivent progresser de pair si l'on veut que l'enseignement proposé à l'enfant soit assimilé par lui et que l'idée chrétienne inspiratrice de sa vie et directrice de sa conduite reste le centre le plus lumineux et le foyer d'assimilation de ses autres connaissances. Je ne fais que signaler cette partie de la tâche éducatrice qui sera soumise à un examen plus approfondi dans les prochaines notes sur la réception et l'assimilation de l'enseignement religieux par les jeunes philosophes des collèges secondaires. Le but de l'enseignement religieux qui est de donner à l'enfant une conception chrétienne de la vie et du monde réel, est difficile à atteindre à notre époque surtout où l'atmosphère que respire l'enfant à l'école ou dans la famille est saturée de laïcisme ; les influences qui agissent sur l'enfant en marge du catéchisme et de l'église, tendent à développer en lui une mentalité imperméable à la lumière chrétienne, à former un réseau d'habitudes de pensée orientées à rebours du « *sens chrétien* » et réussissent peu à peu à masquer ou à éteindre la vérité chrétienne.

Pour contrebattre efficacement cette influence, il faut sans doute fortifier la vitalité religieuse et développer la piété de l'enfant afin de compléter son expérience personnelle des choses de Dieu, mais il faut éclairer cette expérience par un enseignement substantiel et assimilable emprunté surtout à l'Evangile, à l'histoire sainte et à la Vie des Saints. A ces sources authentiques, les vérités chrétiennes gardent leur aspect concret d'évé-

nements vécus par des personnages réels, elles sont des faits, des interventions de Dieu dans la vie humaine, des scènes vécues où Dieu apparaît comme Quelqu'un de vivant, d'agissant, en relation d'amour avec sa création et avec les hommes. Les apôtres, les saints et les personnages bibliques se présentent vivant en relation d'obéissance et d'amour avec Dieu et invitent par leurs exemples à la même attitude de docilité affectueuse. Ces scènes vécues en commun par Dieu et les hommes, nous les retrouvons dans les leçons du Samedi-saint, derniers vestiges dans notre liturgie de ce qui formait de fond de l'initiation chrétienne des catéchumènes dans les premiers siècles. Il y a là des ressources d'enseignement doctrinal et d'une fécondité inépuisable que les homélies et les catéchèses des Pères nous apprennent à utiliser et dont nous goûterons nous-mêmes la fraîcheur par comparaison avec les thèses scolastiques où la même doctrine apparaît trop stylisée et raidie par l'armature abstraite qui la systématise et lui enlève son dynamisme et sa force de pénétration dans les âmes. Les pères de l'Eglise nous offrent des modèles plus complets : ils sont à la fois des professeurs qui enseignent et des apôtres qui vivifient, professeurs en vue d'un apostolat qui conquiert les âmes en faisant passer en elles lumière et vie divine. En contact direct avec les âmes ils gardent le souci permanent de vérifier l'efficacité de leur enseignement doctrinal et de suivre ses effets dans la vie spirituelle de leurs catéchisés.

Pour eux, connaissance et action, pensée et vie se développent solidairement et la présentation objective qu'ils donnent de la doctrine chrétienne est ordonnée à une assimilation subjective par laquelle le catéchisé christianise sa pensée, transforme la Révélation traditionnelle en révélation intérieure et fait sienne la vérité chrétienne en orientant son regard mental vers les réalités qui lui sont signifiées et en s'accordant activement à Dieu. C'est à leur méthode vraiment traditionnelle qu'il nous faut revenir pour rajeunir nos habitudes et faire circuler, sous l'écorce durcie de nos procédés d'enseignement, la sève qui leur donnera vie et fécondité pour les âmes.

Le chrétien est bien un éduqué, il n'a pas à inventer la doctrine religieuse, il ne la tire pas de son propre fond et ne la puise pas sans contrôle et sans guide dans l'Ecriture inspirée ; il reçoit l'enseignement de l'Eglise, mais cette tradition de vé-

rité n'est réelle et sa réception par le chrétien n'est effective que lorsque l'enseignement est introduit à l'intime de son âme, assimilé par lui en vérité, lorsque l'âme s'ouvre, et s'oriente d'elle-même vers le monde divin pour en découvrir peu à peu les réalités éternelles et se relie de plus en plus intimement à Dieu par la foi, l'espérance et la charité. Aussi l'éducateur doit-il mettre l'âme du catéchisé en activité réceptrice et l'aider à s'ouvrir aux choses de Dieu pour alimenter ensuite la croissance de ses facultés spirituelles par un enseignement doctrinal approprié, par une direction morale discrète et souple, par une utilisation judicieuse de la prière et des sacrements, sources de forces surnaturelles. Il ne peut se borner à obtenir des « *suiveurs passifs* » à qui il impose des habitudes de pensée et d'action pour les manœuvrer de l'extérieur, il vise à former des *disciples actifs* qui tiennent en mains les commandes de leur vie chrétienne et dont les initiatives personnelles sont accordées aux directives de l'Eglise par libre docilité intérieure et don conscient de soi-même. Il doit leur apprendre à se christianiser eux-mêmes de l'intérieur en harmonie avec la vie chrétienne de l'Eglise et à devenir des foyers de vie intérieure rayonnant autour d'eux la lucide clarté d'une foi personnelle, l'élan enthousiaste d'une espérance invincible, l'influence d'une charité divine et fraternelle de plus en plus effective et réalisatrice.

Ce programme d'éducation chrétienne est postulé par les directives de l'encyclique « *Ubi arcano Dei* » qui inaugure le fécond pontificat de S. S. Pie XI invitant les chrétiens à l'« *action catholique* » et préconisant « *la participation du laïcat catholique à l'apostolat hiérarchique* ». Si nous voulons avoir des apôtres laïcs qui collaborent à la christianisation de la société actuelle et à la transformation de leur milieu dans le sens chrétien, il nous faut d'abord de vrais chrétiens, des âmes d'une foi assez lumineuse, d'une espérance assez enthousiaste et fière, d'une charité assez rayonnante pour communiquer aux autres par leur simple présence et leur genre de vie, par la parole et par l'action, la lucide clarté de leurs convictions, la force persuasive de leurs aspirations et l'entraînement de leur exemple. Le succès de la J. O. C. et le rayonnement de son apostolat justifient l'opportunité des directives données par le Souverain Pontife et témoignent de la fécondité de la méthode éducatrice mise en œu-

vre par les initiateurs du mouvement. Il n'y a pas à regretter d'avoir fait confiance à ces jeunes en leur permettant de prendre les initiatives et en leur laissant la responsabilité, lorsqu'on constate la puissance de leur rayonnement apostolique : « C'est pour moi une révélation que d'entendre, jeunes ouvriers, les trouvailles de votre imagination apostolique pour faire connaître le Christ dans les fabriques et ramener à son amour vos camarades d'usine », s'écriait le cardinal archevêque de Malines ; ces trouvailles apostoliques, qui déconcertent la raison assujettie à ses vieilles habitudes, procèdent de l'âme profonde de ces jeunes chrétiens, d'une âme assez lucide, assez vivante et assez généreuse pour communiquer aux autres sa lumière, sa chaleur et sa vie chrétienne.

La méthode d'éducation, qui active les prédispositions divines des âmes pour leur faire prendre goût aux choses de Dieu, est la méthode chrétienne traditionnelle, celle que le Christ a inaugurée en formant le premier noyau d'apôtres qu'il a lancés à la conquête du monde. Elle peut sembler une nouveauté suspecte au vieil homme que nous portons en nous et qui aime à somnoler dans ses habitudes, par manque de clairvoyance ou peur de l'effort d'adaptation ; elle est la méthode de l'homme nouveau, de celui qui se rénove perpétuellement à l'éternelle jeunesse du Christ et celle à laquelle le Maître a donné la secrète puissance de rénover le monde « *en esprit et en vérité* ».

La première initiation chrétienne donnée par le catéchiste à l'enfant doit se compléter chez l'adolescent et le jeune homme, car le travail de christianisation de l'âme se poursuit toute la vie, sous la direction de l'Eglise qui éclaire, alimente et règle le développement de la personnalité spirituelle du chrétien : nous étudierons dans un prochain article les conditions de réception et d'assimilation de l'enseignement religieux chez les élèves de philosophie des collèges secondaires. Nous examinerons comment on peut les aider à intensifier en eux ce mouvement d'animation spirituelle par lequel ils intériorisent et s'approprient d'une façon personnelle les directives doctrinales, liturgiques et morales de l'église pour croître dans la foi, l'espérance et la charité chrétiennes.

L.-P. Cochet.

DANTE :

MÉTAPHYSIQUE ET POLITIQUE

Bernard Landry continue, et il fait bien de continuer. Ceux qui ont lu ses derniers ouvrages, ou même seulement les récensions qu'en a données la *Revue Apologétique* dans ses numéros d'août 1929 et de novembre 1930 comprennent qu'il s'agit de la série de ses études sur les rapports de la métaphysique et de la politique au moyen âge et depuis. Après l' « Idée de Chrétienté chez les Scolastiques », après le pseudo-pacifisme de « Hobbes », c'est le *De monarchia de Dante*, qu'il nous présente aujourd'hui[1].

Dans l'ouvrage, deux parties de longueur presque égale ; d'abord, une introduction qui, composée quatre ans plus tôt eût pu former un chapitre de son Idée de chrétienté chez les scolastiques, ensuite une traduction française légèrement annotée.

Cette traduction nous retiendra peu. Elle est au fond plus importante que l'introduction dont elle permet de vérifier et de justifier les assertions. Elle est incontestablement moins intésante et moins facile à lire. Les notes qui se rencontrent au bas des pages sont trop peu nombreuses pour rompre ou compenser la monotonie des lourds syllogismes très enchevêtrés dont est composé l'ouvrage, et que le traducteur n'a pas réussi, si même il y a cherché, à rendre plus élégants.

Dans l'introduction, B. Landry, en une étude très vivante, très personnelle, et aussi très actuelle, nous donne la synthèse des idées métaphysiques et politiques, du De monarchia. Ces idées métaphysiques et politiques de Dante, il indique aussi la place

1. Dante. *De la Monarchie*. Introduction et traduction de B. Landry. In-8°, ém. de 196 pages, chez Alcan à Paris. 20 fr.

qu'elles occupent dans la variété des principaux courants intellectuels, en vogue au début du XIVe siècle. L'auteur du *De monarchia*. Dante, sans aucun doute sérieux, se range parmi les conciliateurs, à côté de Jordan d'Osnabruck, qu'il ne devait guère aimer, et de Engelbert d'Ardmont qui lui ressemble beaucoup plus.

Trois courants d'idées plus exclusifs, et que B. Landry caractérise chacun par deux mots, se partageaient alors le monde de la pensée, et aussi le monde de l'action, car les théoriciens étaient suivis ou doublés de véritables chefs d'armée, et les soldats s'ils combattaient le plus souvent pour l'argent, étaient payés pour défendre une idée.

En face de Dante et des conciliateurs, qui ne voulurent être les hommes d'une seule idée, il y eut le *monisme pontifical*, le *monisme impérial*, et le *pluralisme nationaliste*.

Représentant le *monisme pontifical*, Gilles de Rome et ses disciples, Augustin Triomphe, et Ptolémée de Lucques. B. Landry range même parmi eux, Alvarez Pélaya, ce qui demanderait peut-être quelque réserve. Pour eux, dans la société civile comme dans l'Eglise, tout pouvoir vient véritablement du Pape, l'Empereur reste son vicaire, son lieutenant pour les affaires temporelles. Et c'est leur métaphysique à la fois péripatéticienne et augustinienne qui l'exige.

A l'opposé se dresse le *monisme impérial* représenté surtout par Jean de Jandun et Marsile de Padoue. Le peuple est le chef souverain, l'Empereur a reçu du peuple son pouvoir. Il est le chef unique, le maître universel, qui daigne laisser au Pape et à l'Eglise le soin du spirituel et du moral, la charge d'éclairer les âmes et de les guérir de leurs infirmités morales.

A côté de ces deux monismes qui se combattent dans les livres (et aussi ailleurs, par exemple, dernière phase de la lutte du Sacerdoce et de l'Empire : Henri VII, Louis de Bavière et Jean XXII), surgit alors le *pluralisme nationaliste*, qui jette pardessus bord l'unité du monde, et réclame pour chaque Etat sa pleine indépendance, indépendance à l'égard de l'Empereur, et aussi à l'égard du Pape. Jean de Paris et Pierre Dubois, que cite spécialement B. Landry, en sont en France les principaux représentants : les rois pour chaque pays, comme l'Empereur pour l'Allemagne, tiennent de Dieu, directement ou du peuple, leurs

pouvoirs. Ils sont chez eux maîtres absolus. Ils ne relèvent que de Dieu pour le temporel (et encore !). En tant que roi ils ont la prétention de ne dépendre de personne ici-bas, pas plus de l'Empereur que du Pape. Le Pape, de son côté, pour ce qui est du spirituel, et uniquement pour ce qui est du spirituel tient de Dieu ses pouvoirs. Entre rois et Pape en cas de conflit, en cas d'indignité d'un coôté ou de l'autre, il reste comme moyen de solution l'appel au peuple. Pas d'unité politique de la chrétienté, c'est en cas de conflit d'intérêt pour les états la guerre en perspective. Pas d'unité parfaite dans chaque état. En cas de conflit du Pape et du Roi, c'est la lutte sournoise pour capter la confiance du peuple, puisque « l'appel au peuple est la suprême ressource contre les rois et les papes indignes » (page 20) indignes en fait ou présentés comme indignes par l'antagoniste.

Au XIVe siècle, au temps de Dante, entre ces trois systèmes nettement tranchés, des conciliateurs, des modérés, des « esprits aimables », dit B. Landry, rêvent de synthèses plus compliquées. Tel, Jordan d'Osnabruck, qui n'est ni moniste, ni même nationaliste. Il propose une assez originale répartition des influences mondiales qui vise à satisfaire sinon tous les peuples, du moins tout ce qui lui paraît alors compter : « le noble et fort germain (l'Empereur) l'épée ; au subtil français la science ; au vieillard sage et prudent, le sacerdoce » (p. 24). Et les pages qui justifient la répartition ne manquent certes pas de trait.

Conciliateurs encore, Engelbert d'Ardmont et surtout Dante, qui ne sont pas des pluralistes nationalistes, qui sont pour l'unité politique du monde sans aller pourtant jusqu'au monisme impérialiste du Defensor pacis. Ils sont pour l'unité politique, mais ne subordonnent pas l'Eglise à l'Empereur, et laissent au Pape la pleine suprématie sur le domaine religieux et moral.

En somme, le De monarchia nous offre une synthèse assez mal fondue d'éléments disparates, dont les uns sont bons et d'autres médiocres ou même franchement mauvais.

Ce qu'il y a de bon, c'est d'abord, au dire de B. Landry, la séparation du Pape et de l'Empereur, du spirituel et du temporel, et c'est à son esprit chrétien plutôt qu'à sa philosophie que Dante en est redevable. Sans que B. Landry le souligne, il me paraît sur le point de la séparation des deux pouvoirs plus net que S. Bonaventure et les tenants de l'école augustinienne

du XIII[e] siècle. Il se trouve aussi sur ce point beaucoup plus près de nous, beaucoup plus actuel que l'ancienne école bonaventurienne.

Ce qu'il y a de bon dans le De monarchia, c'est donc qu'il rejette le monisme, monisme pontifical d'abord et même monisme impérial.

Ce qu'il y a de bon encore, et ce qui fait davantage son actualité, c'est sa vue très nette que le monde est un, que chaque nation ne peut vivre uniquement pour elle-même et par elle-même, qu'elle n'a pas en elle-même sa fin, et fait nécessairement partie d'un tout qui la dépasse et la domine. Dante se trouve par là avoir été au XIV[e] siècle un survivant du XIII[e] et du même coup un précurseur du nôtre. Il a vu comme nous qu'au point de vue purement temporel, au point de vue économique et politique, les nations ne peuvent rester indifférentes et ont absolument besoin d'un pouvoir suprême qui les dirige.

Ce qu'il y a de médiocre et même de mauvais dans sa synthèse, c'est sa manière trop exclusivement scientifique, trop positiviste et trop naturaliste d'arriver à cette unité. C'est la prétention qu'affiche surtout la seconde partie du De monarchia de ne chercher que dans la science et nullement dans des considérations d'ordre moral le secret de cette unité du monde politique. La sociologie de Dante est une physique, trop exclusivement une physique, dépourvue de fondement métaphysique et moral. Ce point particulièrement défectueux de la doctrine de Dante, que B. Landry attribue à son péripatétisme averroiste, fait de lui l'un des précurseurs de nos positivistes contemporains de droite et de gauche, de nos théoriciens de la force. Et cette actualité de Dante, même par ce qu'il a de plus mauvais, suggère à B. Landry quelques bonnes pages vraiment bien venues, convaincues et convaincantes et que feraient bien de lire et de méditer les inquiets et les indécis qui plus ou moins inclinent à chercher le salut dans le communisme ou le fascisme, de quelque nom propre qu'ils se réclament, et de quelque forêt qu'ils soient sortis.

Que le livre à la première page porte une dédidace à la mémoire de Paul Alphandéry — un juif — directeur à l'école très indépendante des Hautes-Etudes, et à la dernière l'imprimatur de l'archevêché de Paris, n'est-ce pas un indice, entre beaucoup d'au-

tres, que notre société du xxe siècle si apparemment divisée, n'est, au fond des esprits et des cœurs pas plus loin que celle du xive, et beaucoup plus près que celle du xviie de cette unité que Dante après les grands scholastiques proclamait si nécessaire, et que Thomas Hobbes, et tant de modernes, même de ceux qui se disent et se croient catholiques, ont si lamentablement perdue de vue ? Utinam !

V. LENOIR.

Mise au point à propos de la Rédemption [1]

Rendant compte du livre de M. Richard sur la Rédemption, j'ai été amené à rappeler ses articles de 1923 dans les Recherches de science religieuse et j'en ai retenu deux idées que je le félicitais de n'avoir pas gardées telles quelles dans son récent volume. Ces deux idées que j'ai eu le tort de vouloir raccourcir en les citant, pourraient, telles que je les rapporte, et en les séparant du contexte de toute la recension, laisser croire que M. Richard, en 1923, écartait de Dieu *d'une façon générale et non seulement dans la mort rédemptrice du Christ*, toute idée de justice qui punit, toute idée de justice vindicative. Telle n'a jamais été sa pensée, ni non plus la pensée que j'ai voulu lui attribuer. Voici les deux phrases qui ne prêteraient pas d'ailleurs à cette interprétation vicieuse, si je les avais complètemennt transcrites. « La justice de Dieu que le Christ satisfait, ce n'est pas une justice qui punit. » « On doit écarter de la mort du Sauveur toute idée de justice vindicative punissant en Jésus le péché ». C'est de la mort rédemptrice du Christ seulement que se trouve écartée l'idée de justice vindicative, de justice qui punit le péché. Evidemment, je n'avais pas l'idée d'attribuer davantage à M. Richard en 1923, et, si le contexte de l'article ne m'avait pas paru le dire, je l'aurais dit plus explicitement.

V. L.

1. Cf. *R. A.*, juin 1933, p. 715.

LA VERTU EXALTANTE ET RÉGULATRICE

DES

ARTS ET DU CHANT RELIGIEUX

Prenons, parmi cent autres du même genre, le texte suivant, tiré de l'Ancien Testament :

« Approchez-vous du Seigneur dans l'exaltation de votre âme, et rappelez-vous cependant qu'Il est votre Dieu. » (Psaumes.)

N'y a-t-il pas, dans le double conseil que le psalmiste vient de nous faire entendre, une contradiction ?

« Approchez-vous du Seigneur, nous dit-il, dans l'exaltation de votre âme... » Première exhortation, sur laquelle, du reste, il reviendra infatigablement :

« Louez-Le tous ensemble et en chœur, par des hymnes et des cantiques. Accompagnez vos voix de tous les instruments. Louez-Le sur le luth, sur la harpe, avec les tambourins et avec les cymbales... Et vous, d'ailleurs, ajoute-t-il, puissantes voix de la nature, fleuves rapides et sonores, mer mugissante ou murmurante, montagnes et forêts où grondent la foudre et l'orage, collines et vallées où se joue la douceur des zéphirs, par vos cris et par vos soupirs, louez avec nous le Seigneur ! »

Et puis, après s'être efforcé de déchaîner ainsi l'enthousiasme de notre âme : « Rappelez-vous, dit-il alors, que le Seigneur est votre Dieu. » Et il insiste, ici encore. Il n'a pas, semble-t-il, des mots assez sublimes, assez impressionnants, pour nous dire et pour nous redire la gloire, la Majesté de Jéovah, et pour nous contenir, je dirai presque pour nous figer, dans le respect qui lui est dû :

« Que sont, auprès de Lui, toutes les voix qui Lui viennent d'en-bas ?... Sa voix à Lui est au-dessus du bruit que font les grandes eaux et de celui que font les cèdres. Elle dompte et contient les vagues et les flots sur l'immense espace des mers. Elle brise et dépouille les forêts orgueilleuses au sommet du Liban. Elle fait trembler le désert... »

Mais alors, comment notre pauvreté osera-t-elle à présent s'exprimer ? Comment oserons-nous surtout, devant ses yeux, nous exalter dans l'allégresse ? Que ferons-nous, enfin, tiraillés de la sorte par ces deux conseils opposés ? « Prenez vos luths, prenez vos harpes », nous disait-il, d'abord. Et maintenant, ne semble-t-il pas dire : « Brisez vos harpes et vos luths et vos instruments inutiles, et que vos pauvres voix se taisent : le Seigneur n'a que faire de vos vaines louanges... »

Il est à croire que cette opposition n'est qu'apparente, et qu'il est un moyen de tout concilier : non pas, sans doute, de prendre nos instruments pour les rejeter aussitôt, et non pas d'élever nos voix pour les laisser retomber tout de suite ; mais d'accorder nos voix, nos instruments et nos âmes chrétiennes au genre de louange, à la fois ardente et soumise, passionnée et respectueuse, enthousiaste et disciplinée, que nous devons à notre Dieu.

*
* *

Laissons passer les siècles. Sortons de l'Ancien Testament. Arrivons à Celui qu'annonçaient, d'ailleurs, le Psalmiste et les autres Prophètes. Lui aussi, le divin Messie, ne va-t-il pas nous proposer des conseils qui se contredisent ou qui semblent se contredire ?

« Je suis venu, déclare-t-il, allumer le feu sur la terre. Je suis venu, et après Moi les âmes brûleront d'amour... » Et, de fait, quelle doctrine souverainement exaltante Il venait apporter au monde ! Le Jéhovah terrible et redoutable des vieux ancêtres juifs, voici qu'Il Le présentait maintenant comme un Père : un Père attentif, aimant, miséricordieux, et généreux jusqu'à donner son propre Fils pour le salut du monde. Voici que le Fils était là, cachant sous d'humbles apparences l'éclat et les richesses de sa divinité. Voici qu'Il s'en allait par les villes et les bourgades, mêlé au peuple, mêlé à tous, parlant comme personne

n'avait jamais parlé, accomplissant miracles et prodiges, répandant partout ses bienfaits, distributant à tous, comme un bienfait plus grand, les paroles lumineuses et douces qui mettaient dans les cœurs la paix, l'espoir, la joie et la force de vivre et le courage et la vertu. Si bien qu'entraînée et ravie, la foule Le suivait partout, pour entendre les mots qui tombaient de sa bouche, pour jouir de sa vue, pour voir sur son visage le clair rayonnement de sa bonté divine, pour L'acclamer, à l'occasion, de ses cris de triomphe et de ses hosannahs. Oui, véritablement, Il était venu sur la terre pour allumer le feu, pour embraser les cœurs, pour déchaîner, dans la foule qui le suivait et dans toutes les âmes qui s'attacheront à Lui par la suite, les manifestations d'amour les plus ardentes et les plus passionnées...

Et c'est pourtant à cette même foule et à tous ses disciples qu'Il adressait aussi ces autres mots : « Celui qui veut Me suivre, n'oubliez pas qu'il doit d'abord se renoncer lui-même. Il ne s'agit pas de crier dans une vaine exaltation : Seigneur ! Seigneur ! Il s'agit d'accomplir les volontés du Père. Et pour cela, il faut se contenir, se réprimer, se combattre soi-même. Ce sont ceux qui se perdent de vue et qui s'anéantissent, qui se retrouveront exaltés dans la joie et dans le bonheur. »

Contradiction ? Non pas ! C'est simplement, ici encore, l'avertissement qu'Il nous donne que toute louange n'est pas, par elle-même, digne de s'élever vers Dieu ; qu'il faut régler sa voix, son cœur, sa vie, pour en faire un hommage qui puisse plaire à la Divinité ; qu'il faut discipliner son âme, pour l'enthousiasmer avec plus de force et d'élan ; lui interdire les dispersions, les gaspillages, les déperditions par en bas, pour mieux canaliser et pour rendre plus vif son jaillissement vers le ciel.

*
* *

Enthousiasme et discipline... Nous retrouvons ainsi pour la seconde fois les deux mots qu'un des maîtres les plus prestigieux de la psychologie contemporaine, Maurice Barrès, ne cessait de redire et de proposer comme le secret du bonheur.

Les heureux, en effet, ce sont ceux qui se disciplinent dans un renoncement viril aux émotions inférieures, et qui, limitant

ainsi leurs efforts vers quelque noble objet, se dilatent d'enthousiasme et se remplissent d'idéal.

Et cela reste vrai, quel que soit l'idéal qu'on choisit : l'amour de la famille, l'amour de la patrie, l'amour du peuple, le culte de la science... Car, pour s'exalter de la sorte pour l'une ou l'autre de ces nobles passions, il faut savoir réprimer et dompter les passions opposées. Et l'on ne sentira grandir et triompher en soi l'amour sacré de la cause choisie, que dans la mesure où l'on aura su étouffer tous les amours contraires.

De même pour la Religion ; pour cette Cause, qui dépasse toutes les autres ; pour cet Idéal, le plus beau de tous ; pour ce sentiment, le plus exaltant, qui répond à tous nos besoins, qui apaise toutes nos soifs, qui excite et qui satisfait à la fois nos aspirations les plus hautes et les plus profondes : nous ne pourrons et l'éprouver et l'exprimer, qu'autant que nous aurons fait taire les sentiments inférieurs qui chercheraient à le gêner.

*
* *

Enthousiasme et discipline... Avertis, de la sorte, par toute la Sainte Ecriture et par l'enseignement du Christ et par la raison elle-même, nous ne nous étonnerons pas de trouver maintenant ce double mouvement d'élan ardent et de vigilance attentive dans tout ce qui a trait à notre sainte Religion.

Pénétrons dans un temple chrétien.

Ceux qui le construisirent ont retenu le conseil de saint Paul, — double conseil encore : « Tout est à vous ; mais vous, vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu. »

« Tout est à vous... » Alors, ils sont allés par le monde chercher les pierres les plus rares, les métaux les plus précieux. Ils ont étudié les règles. Ils ont attiré et utilisé les génies, les talents. Ils ont bâti le temple... Mais, justement, ce devait être un temple : « Vous, vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu ! » Et l'architecture du temple, ou romane ou gothique ou renouvelée même des styles païens d'autrefois, prit un caractère sacré de grandeur et de dignité, de sérénité et de paix, que n'avaient pas les autres temples, que n'ont pas les autres demeures.

Puis, ils décorèrent le temple. « Tout est à vous... » Ils cher-

chèrent d'autres artistes, sculpteurs, statuaires et peintres. Toute la flore et toute la faune terrestres, toute l'histoire humaine se déroula au haut des chapiteaux, sur la paroi des murs, sous la voûte elle-même. Tout l'univers, toute l'humanité semblaient envahir le lieu saint, — mais c'était pour prier, pour raconter et célébrer, dans la décence et le respect, la sainteté de Dieu, et la vraie destinée des âmes, pour se mettre au service du Christ et chanter la gloire divine : « Vous, vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu ! »

Puis, dans ces vastes murs et sous ces hautes voûtes, une voix retentit. L'éloquence, à son tour, venait apporter son tribut, son hommage. « Tout est à vous... » L'éloquence, aussi prenante et aussi émouvante qu'elle le fut jamais. Mais ce n'était pas toutefois pour remuer au fond des cœurs les intérêts matériels et les passions terrestres, si légitimes qu'ils puissent être, c'était pour élever les âmes au-dessus des sphères d'en bas et les élancer vers le ciel : c'était, sinon toujours la voix des Chrysostome, des Bossuet, des Lacordaire, toujours du moins une voix s'ignorant, s'oubliant elle-même, dédaignant les recherches, abdiquant les enflures et les déclamations humaines, fuyant les applaudissements, pour ne chercher que la gloire du Christ et la gloire de Dieu. « Vous, vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu ! »

Mais voici que des voix plus puissantes remplissent maintenant l'immensité des nefs.

C'est le peuple qui chante, qui chante dans l'enthousiasme, sa vénération, son amour, sa supplication confiante.

C'est, soutenant sa voix, comme un déferlement de tous les bruits harmonieux qu'on rencontre dans la nature.

« Tout est à vous... » L'artiste, ici encore, a recueilli ces bruits, il a su les emprisonner dans les tuyaux de l'orgue, pour les faire jaillir, sous les touches dociles, conformes aux sentiments qui seront exprimés.

D'autres, pendant ce temps, ont pris les voix humaines, pour les assujettir à des mélodies de leur choix. « Tout est à vous... »

Mais vont-ils oublier la suite du conseil : « Vous, vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » ?

Non pas. Et le chant religieux et la musique religieuse auront aussi leur discipline pour régler leur enthousiasme.

Nous la comprendrons mieux, d'ailleurs, si nous nous rappe-

lons maintenant, d'une manière plus précise, le but que la Religion se propose dans l'utilisation des arts en général et de la musique et du chant en particulier.

***

Pourquoi la Religion aime et pratique les arts ?

Sans doute, pour une première raison, que je ne ferai qu'indiquer. Parce que les arts apportent à nos yeux et à nos oreilles et offrent à notre âme toutes les formes de la beauté ; parce que, en nous parlant de beauté et en nous montrant la beauté, ils font naître en nos cœurs l'admiration, et que l'admiration est un sentiment bienfaisant, moralisateur, qui nous déprend de nous pour nous éprendre d'autre chose que nous, et nous élève en même temps, plus ou moins consciemment, vers la Source divine de toutes les beautés créées. C'est pour cela que saint Paul nous adresse la recommandation connue : « Que tout ce qui est vrai, que tout ce qui est juste, que tout ce qui est bon, que tout ce qui est beau, et tout ce qui est honorable, et tout ce qui a bon renom, tout ce qui porte en soi une vertu ou une qualité quelconque : que tout cela occupe nos pensées ! » C'est pour cela que la Religion nous attache et s'attache elle-même à l'amour et au culte du beau, à l'amour et au culte des arts, de tous les arts. C'est pour cela que, de tout temps et sur tous les terrains, elle a su les encourager, les soutenir, les stimuler. C'est pour cela que nos Musées eux-mêmes, tous nos Musées d'Europe doivent à notre Eglise tant de chefs-d'œuvre, conservés par ses soins ou provoqués par ses instigations, inspirés même bien souvent par son histoire ou par ses dogmes.

Mais les arts ont une autre fin que de produire simplement la beauté : ils ont une fin plus pratique, une fin « expressive », qui est de traduire au dehors les sentiments de l'âme. Et c'est à ce titre surtout et dans ce but surtout, qu'ils pénètrent dans le lieu saint : pour aider l'âme religieuse à se traduire, à s'exprimer.

Le fond de l'âme est inexprimable en paroles, c'est pourquoi les lignes des colonnes, des ogives et des cintres, les lignes parleront pour nous, et aussi les peintures et les reliefs, les images et les statues, et encore les vibrations de la voix et du cœur du

haut de la chaire chrétienne, et enfin et surtout la musique et le chant.

La musique et le chant : de tous les arts, c'est celui-là qui, plus que tous les autres, nous aidera à dire « l'ineffable », le fond inexprimable de nos âmes chrétiennes : ce qui veut dire que, comme tous les autres arts sacrés, il aura, lui aussi, un caractère proprement religieux.

Il éliminera comme il convient, les sentiments inférieurs, les sentiments et les passions contraires aux volontés divines, au respect dû à Dieu, à la sérénité et à l'élévation que réclament nos âmes ; ou, s'il semble en sourdine les maintenir parfois, c'est pour accuser leur défaite, n'évoquant l'inquiétude que pour mieux faire triompher, sous le coup du contraste, et la fierté de la victoire et la douceur de la paix reconquise. Il rejettera aussi bien les effets de théâtre, qui bouleversent et désemparent l'âme dans une exaltation outrée. Et enfin, il renoncera à la recherche personnelle, aux succès personnels, ne désirant que d'exprimer, avec le plus de pureté possible, notre âme religieuse, l'âme religieuse de tous. En un mot, il saura se discipliner.

Mais n'allons pas le regretter.

C'est grâce à cette discipline, qu'il lui sera donné de traduire à présent toute l'âme chrétienne et de faire vibrer, de façon si exquise, si profonde et si expressive, et si enthousiaste, toutes nos fibres religieuses.

Alors, mélodies grégoriennes, polyphonies sacrées uniront leur suavité à la suavité des lignes et des voûtes, à l'éclat tempéré des marbres et des ors, à la douceur ouatée des draperies flottantes.

Alors, les génies anonymes des siècles primitifs et puis du moyen âge, puis les Palestrina, les Bach, les César Franck créeront, comme par la simple respiration de leur âme croyante, ces œuvres, magnifiques et simples, grandioses et populaires, que rien dans aucun art ne saurait dépasser.

Alors, les foules réunies dans l'enceinte sacrée seront heureuses en même temps et d'exprimer les sentiments qui les animent et de les renforcer tout en les exprimant. Car l'âme, en s'exprimant, s'affirme ; en s'affirmant, elle s'affermit davantage et s'exalte de plus en plus dans les sentiments exprimés. Et les foules, je le répète, s'en reviendront alors, en quittant le lieu

saint, travaillées et sanctifiées, sans doute et avant tout par les grâces divines qui leur viennent du Christ, de la Messe et des Sacrements, mais aussi par cet adjuvant merveilleux de la grâce qu'est la liturgie catholique, avec tous ses déploiements magnifiques, avec surtout l'action plus particulièrement pénétrante de sa musique et de son chant.

C'était la discipline tout à l'heure, la discipline nécessaire ; mais maintenant, quelle explosion d'enthousiasme, et quelle expansion bienfaisante, et quelle exaltation pour tous les sentiments les plus sacrés de l'âme humaine !

*
* *

Voilà ce qu'a compris, le « Pape religieux », comme on l'a appelé, Pie X, quand il a voulu restaurer la musique et le chant d'Eglise.

Voilà ce qu'a compris le « Pape de l'Apostolat », Pie XI, quand il presse à son tour les âmes de venir y chercher un aliment des plus utiles à leur foi et à leur piété.

Voilà ce que chacun de nous doit s'efforcer, non seulement de comprendre, mais de pratiquer de façon effective, par l'assistance régulière et la participation personnelle aux offices de nos églises et par une application soutenue à nous perfectionner dans leur exécution.

La gloire de Dieu, par la suite, n'en sera par nos âmes que mieux chantée et mieux louée, avec plus de respect comme avec plus d'ardeur.

Et notre propre bien, qui appelle à la fois, comme nous l'avons vu, renoncement et expansion, discipline et enthousiasme, n'en sera que mieux assuré, parce qu'il trouvera mieux encore, dans un chant mieux compris et mieux pratiqué, le stimulant et le régulateur de nos âmes chrétiennes.

EMILE FAVIER.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

LA VIE INTERIEURE DE CONTARDO FERRINI

« Je le comparais à une lampe fermée, qui laisse entrevoir seulement de temps à autre la lueur de la flamme cachée[1]. »

C'est bien dit. La lueur de cette flamme cachée, on l'a entrevue rarement. Seulement les amis de Contardo Ferrini ont pu saisir de son vivant quelques rayons de sa vie intérieure et imaginer par là l'auréole de son âme. Les amis ; ou bien les gens du peuple qui l'ont vu prier. J'ai dit : imaginer. Et, dans ce cas, l'imagination n'a pas pu représenter toute la splendeur de cette auréole. Même maintenant que nous possédons tous les témoignages possibles ; que nous avons lu les Ecrits religieux[2] ; que l'Eglise de Rome a solennellement arrêté « constare de virtutibus... in gradu heroico[3] » ; que par conséquent toutes les investigations les plus précises et approfondies ont été faites ; même maintenant, nous ne pouvons pas mesurer toute la profondeur spirituelle de Contardo Ferrini. L'amour de Dieu a tellement pénétré cette âme qu'elle s'est vêtue de Dieu et participe de sa lumière. *Cupio dissolvi et esse cum Christo.* C'est une « dissolution » qui a son accomplissement devant l'Eternel : le corps nous la masque. C'est une lumière qui a sa « conversation » dans les cieux : la terre l'écarte de nous. C'est un amour qui est — par dessus tout — humilité et qui exprime son harmonie virginale dans l'ombre, dans la solitude, dans le secret.

1. Témoignage de M. Carlo Reale (page 99 : *La vita del prof. Contardo Ferrini* narrata da Mons. Carlo PELLEGRINI, Società Editrice Internazionale. Torino, 1928). Ce livre est l'ouvrage fondamental pour toute étude sur Contardo Ferrini.
2. Scritti religiosi di Contardo Ferrini, 3.a. edizione, Società Editrice Internazionale, Torino.
3. Arrêt de la Sacrée Congrégation des rites du 8 février 1931.

Ses élans les plus doux, les plus tendres, il les garde pour Dieu : fleur qui offre la rosée au soleil naissant.

Toutefois, là où nous pouvons jeter un coup d'œil, quels horizons s'ouvrent à notre esprit ! Ce sont des visions fugitives, parfois des éclairs, qui nous montrent encore une fois (témoignage incontestable affirmé combien de fois dans les siècles passés et futurs !) toute la grandeur de la vérité catholique, l'universalité et l'unité de sa loi.

Doucement, humblement, je tâche de m'approcher de cette âme.

*
* *

Contardo Ferrini naquit à Milan le 4 avril 1859, fit ses premières études élémentaires et suivit les cinq cours classiques de gymnase chez l'Institut Boselli et les trois successifs de lycée chez le Lycée Beccaria de ladite ville. Ensuite, il fut étudiant de droit à l'Université de Pavie, docteur en 1880, obtint deux bourses d'étude et demeura deux ans à Berlin pour perfectionner ses connaissances de droit romain. Agrégé de droit en 1883, il fut appelé un an après, par l'université de Pavie, à la chaire d'exégèse des origines du droit romain[1] et puis il enseigna les Pandectes à Messine (1887), à Modène (1890), à Pavie (1894-1902). Il mourut à Suna, sur le Lac Majeur, le 17 octobre 1902[2], frappé par la typhoïde.

Dès ses premières années d'étude, il révèle vivacité d'esprit,

1. Il y fut nommé officiellement au mois de novembre 1885.

2. Jeune, il avait une constitution délicate. Le séjour à Berlin le fortifia. A trente ans il paraissait sain et fort. Dans la quarantaine, il fut sujet à de graves affections cardiaques. Il avait toujours été excessivement absorbé par ses études. Sa seule distraction consistait à faire — comme on verra ensuite — des excursions, des ascensions à la montagne. Mais cette distraction est aussi un exercice physique fatiguant qui exige du repos. Au contraire, Contardo Ferrini croyait être de son devoir de regagner « le temps perdu » et aussitôt revenu, il se jetait sur ses livres aimés, sans répit. C'est pourquoi il fut « sans s'en apercevoir, la victime de son travail et de son attachement inflexible à ce qu'il estimait être son devoir précis » (page 640, Mons. Pellegrini, ouvrage cité). Il était usé. On peut donc affirmer que la typhoïde fut seulement la cause occasionnelle de sa mort, cette maladie s'étant probablement produite par le fait que Contardo Ferrini, quinze jours avant d'en être frappé, lors de sa dernière excursion, but de l'eau d'un ruisseau, qui traversait des prés fumés. Il s'en aperçut trop tard. Un de ses amis qui en but aussi, ne subit aucune conséquence.

fermeté d'application, surtout pour les langues[1], mémoire prodigieuse et sait exposer des pensées abstraites avec une telle force de raisonnement que ses camarades l'appellent Aristote. Ses cours classiques et universitaires représentent une suite de succès culminant lors de la soutenance de la thèse, qui remporte la plus haute distinction et est jugée digne de publication aux soins de la faculté de droit : honneur qui jusqu'alors n'avait jamais été décerné à Pavie[2]. Pendant son séjour en Allemagne, il est disciple de Théodore Mommsen, d'Alfred Pernice et surtout de Karl Zachariae von Lingenthal, prince des romanistes dans le droit byzantin, qui doit être considéré comme le véritable père de sa vie scientifique et qui, avant de mourir, lui fait cadeau de tous ses propres manuscrits, comme s'il avait voulu signifier par cette hérédité qu'avec sa mort, la primauté des études de cette science passait de l'Allemagne à l'Italie, en la personne de son ancien disciple. La chaire d'exégèse des origines du droit romain est fondée exprès par la faculté de droit de Pavie pour y retenir le jeune Contardo, revenu en Italie. En 1889, trois universités : Messine, Modène et Parme, se disputent l'honneur de son enseignement et pour déterminer une décision définitive font intervenir le ministère de l'instruction publique[3]. En 1894, la faculté de droit de Pavie, à l'unanimité, propose au ministère sa nomination à cette université. Et non seulement les professeur désirent avoir Contardo Ferrini comme collègue, mais

1. Il était parvenu à connaître à fond le français, l'espagnol et l'anglais, à posséder parfaitement l'allemand, dont il connaissait même les dialectes, à interpréter des livres écrits en hollandais et en d'autres langues similaires à l'allemand ; à connaître à la perfection le latin et le grec, à lire l'hébreu, le syriaque, le sanscrit et le copte. Encore étudiant chez le Lycée Beccaria, il avait commencé à apprendre ces quatre dernières langues sous le guide de l'érudit Mgr Antonio Ceriani, préfet de la bibliothèque Ambrosienne, qui avait l'habitude de répéter à ses amis et à ses disciples : « ne vous fiez pas aux érudits, regardez, vous-mêmes, et puisez la vérité directement aux sources ». Toute la carrière scientifique de Contardo Ferrini s'inspira de ce principe.

2. La thèse, écrite en latin, s'intitulait : *Quid conferat ad juris criminalis historiam Homericorum Hesiodeorumque poematum studium* ». Le titre suffit pour donner une idée des connaissances historiques, philologiques et juridiques que Contardo Ferrini possédait déjà à cette époque.

3. A ce sujet, le 22 novembre 1889, Contardo Ferrini écrivait à son ami Paolo Mapelli : « Enfin, je puis t'écrire : aux insistances vraiment extraordinaires de Modène et de Parme pour m'avoir, suivirent les non moins vives protestations de Messine pour me retenir, et il paraît que, d'accord avec le ministère et avec mon consentement, on sacrifiera Parme en me nommant à Modène, mais avec la charge particulière d'enseigner encore pour cette année (1889-1890) à Messine. »

aussi les étudiants comme maître célébré ; les étudiants qui disaient qu'il semblait qu'il eût vécu à toutes les époques qu'il décrivait ; « qu'il semblait parfois que Tribonien lui eût fait des confidences » !

A dix-sept ans, il écrit une monographie intitulée « Recherches sur la capacité juridique chez les Hébreux » ; à vingt et un, sa thèse de droit ; et l'un après l'autre il achève la « *Institutionum graeca paraphrasis Theophilo antea, vulgo tributa* » (Berlin, Calvary, 1884), l'histoire des origines du droit romain et de la jurisprudence romaine (Milan, Hœpli, 1885), droit criminel romain (Milan, Cogliolo, 1888), le digeste (Milan, Hœpli, 1893), manuel de pandectes (Milan, Società Ed. Lib., 1900), l'exposition historique et doctrinale du droit criminel romain, publiée après sa mort (Eiciclopedia del diritto penale italiano, 1905[1]), ainsi que le livre syro-romain (Florence, Barbera, 1911, in « *Fontes juris anteiustiniani*) et le Tipucite (*librorum LX Basilicorum summarium :* libri a I ad XII, Contardo Ferrini, Giovanni Mercati, Studî e testi della Biblioteca Vaticana, no. 25, 1914[2]).

Je me bornerai à mentionner deux jugements : en 1903, l'Accademia dei Lincei, après l'avoir confrontée avec le traité de droit criminel romain écrit par Théodore Mommsen, décerne le prix à l'Exposition historique et doctrinale écrite par Contardo Ferrini. Par le mérite de celui-ci, « la primauté des études romanistiques passe de l'Allemagne à l'Italie » : ce sont les paroles de Théodore Mommsen lui-même.

*
* *

Je glane, parmi les témoignages.

Il venait de naître et « tandis qu'on le lavait, il grimpa sur le châle de la sage-femme[3] ». Enfant, il aimait jouer à la guerre, à s'habiller en empereur, et à dresser un petit autel qu'il paraît de fleurs. Une fois, il versa du vin sur les pantalons blancs

1. Le livre sur le droit criminel romain, publié en 1888, avait été refait partiellement par Contardo Ferrini en 1898. Sur ces bases et avec des additions et des améliorations, après avoir examiné l'ouvrage de Théodore Mommsen, « Traité de droit criminel romain », paru en 1899, le romaniste italien acheva son Exposition historique et la présenta en 1901, pour le prix, à l'Accademia dei Lincei.

2. Naturellement, j'ai cité seulement quelques titres, car, en tout, entre livres, monographies et études critiques, l'activité de Contardo Ferrini a produit plus de deux cents ouvrages.

3. Prof. Rinaldo Ferrini, Memorie di famiglia.

d'un de ses petits amis ; une autre, il jeta dans un puits tout ce qui lui tombait entre les mains. A onze ans, on l'entendit parler avec enthousiasme d'une enfant, dont il exaltait la beauté et qui lui causait de l'émotion.

Il devait donc être très vif et sentir sa supériorité sur les enfants qui l'entouraient ; la poésie, confuse, mais déjà doucement épanouie, de l'amour d'un Etre supérieur à lui et bon par excellence ; le charme des apparences extérieures chez les créatures. Orgueil, piété, et sentiment qui peut devenir passion ; désir de se distinguer ; âme d'esthète. Il y a du bon, et du mauvais qui peut être tourné au bon. Le premier qui se charge de cette tâche, c'est le père de Contardo, sévère et doux à la fois, chrétien dans le plus noble sens du mot. Le bon milieu est un bon bouclier. Le fait que ce bon père, pendant ses habituelles visites du soir au S. Sacrement, prolongeait ses prières, en gardant près de lui le petit Contardo qui ne donnait jamais des signes d'impatience, prouve qu'en cet enfant, par suite de l'exemple paternel, la grâce faisait déjà son chemin. Mais ce fut à l'âge de douze ans qu'il sentit d'une manière étonnante l'action de la grâce. Il fit alors sa première communion, le 20 avril 1871[1]. Après cette date, Contardo opéra un changement extraordinaire. Son cœur, son esprit sont frappés comme par une vive lumière d'en-haut ; tous les bons principes qu'auparavant il s'efforçait de suivre et sentait indistinctement, comme l'écho des cloches matinales résonnant aux lointains sur le vent, s'éclaircissent soudainement, deviennent précis, impérieux. Le garçon s'efface ; apparaît l'homme, avec toute sa fermeté, avec toute sa volonté ; se dessine le saint, avec toute l'ardeur de son amour. Il comprend la présence de Dieu, de Jésus en lui ; il comprend l'humilité et l'amour de cette présence : puisque Dieu a daigné descendre en lui, il faut — c'est un devoir de gratitude ! — Le garder jalousement ; Lui, commencement et fin ; Lui, seule raison de cette vie. Le garder à jamais ! « ...C'est le jour des grandes résolutions, qui doivent nous lier pour toute notre vie ; le jour d'un pacte éternel, ineffable, par suite duquel nous voudrons seulement le bien, toujours le bien et tout le bien. C'est une promesse d'amour impé-

1. Il y fut préparé par une religieuse, sa tante maternelle, qui était connue à cause de son habileté dans la préparation des enfants à la première communion.

rissable, l'offre du pauvre cœur de la créature qui ne sait que faire pour répondre à la tendresse de son Créateur ; c'est la bien douce conversation de la fille avec le Père ; après quoi il nous reste seulement à soupirer l'accomplissement de notre adoption. Et tu en éprouveras tout de suite les effets en un détachement de tout ce qui amène la froide dissipation du cœur... Tu ne connaîtras point les passions, les doutes ni les tourments qui agitent les pauvres suivants du siècle ; au milieu du monde tu passeras sans pouvoir te persuader que le mal est possible[1] ».

C'est la joie de l'âme qui découvre Dieu par la lumière de la grâce ; par la lumière de cette grâce, qui est le plus grand, le plus émouvant témoignage de la divine miséricorde ; de cette grâce, sans laquelle nous serions des êtres misérables à jamais (est-ce tout que de dire misérables ?) ; sans laquelle même ce miracle d'amour inouï qui est l'immolation de l'Homme-Dieu sur la croix serait inutile. Nous sommes tellement aveugles que l'Exemple ne nous suffit pas : il nous faut le comprendre jusqu'où nous pouvons, et croire. Il nous faut le rayon qui éclaire les ténèbres de notre esprit ; il nous faut le don de cette flamme qui vivifie les mots. Alors il n'y a plus d'expression : il y a la vision. Il n'y a plus d'imagination : il y a la réalité vivante de la Vérité et l'amour d'Elle qui nous consume. L'Idée est la Réalité.

Découvrir Dieu, c'est le paradis sur la terre. Si nous sentons cette sérénité douce, diffuse, écho d'éternité, union de Dieu, qui couronne les humbles au dessus des rois, qu'est-ce que c'est que le sacrifice, la lutte ? Tout nous est facile. La vertu nous exalte. Nous avons soif d'infini. La terre, existe-t-elle ? Ce n'est pas nous qui luttons. C'est l'Esprit de Dieu en nous. Alors, nos victoires, quel mérite ont-elles ? Aucun, si nous faisons exception de nos intentions. Et même, quant à nos intentions, comment pourrions-nous ne pas coopérer à la grâce, si elle nous emporte sur ses ailes ? Il faudrait être des dénaturés. Mais il y a des moments où nous avons du mérite ; où la révolte des sens intime : terre ! à l'âme qui soupire : ciel ! C'est l'aridité de l'esprit. Pas de soleil ni d'étoiles : nuit sombre. Pas de voix : solitude angoissante. L'esprit se tait, la matière crie ; le bien s'éloigne, reste le

1. Lettre que Contardo adressa le 20 mai 1880 à sa sœur Antonia lors de la première communion de celle-ci.

mal. Dominera-t-il ? C'est le vertige des apparences qui nous engouffrerait. La prière supplie . pas de réponse. La prière supplie : pas de réponse. La prière supplie : pas de réponse ! Hélas, que sommes-nous ? Dieu, as-tu existé ? Désolation. Silence. Ruine de l'idée ? La matière sourit : je règne ; seule, je règne. Tout va donc tomber ? Non. La foi s'y oppose. Dieu, tu m'as abandonné, mais je crois ; tu as disparu, mais je crois ; je ne te sens plus, mais je crois. Le chrétien se dresse, les doigts entrelacés, haut le front vers le ciel. Le vide intérieur le blesse mortellement ; la nuit l'enveloppe, les séductions l'effleurent, le tourbillon du mal siffle. Il demeure debout, rocher résistant à la furie de la mer déchaînée : il attend l'éclaircie. Inébranlable. Géant au milieu des éléments : au-dessus des éléments. Héros. Homme. — Qui peut dire l'halléluia des intelligences angéliques joyeusement retentissant dans les espaces quand la dernière seconde de cette lutte trouvera cet homme toujours victorieusement debout ?

Un de ces géants, un de ces héros, un de ces hommes fut Contardo Ferrini, quand il subit à seize ans cette douloureuse période d'aridité, à laquelle il fit allusion dans ses vers « A ma mère[1] ». Et Dieu s'éprit de la fidélité de sa créature et lui inspira un tel souffle d'amour qu'elle s'en embrasa et se demanda : puis-je partager mon cœur entre Dieu et une créature ?

En automne de 1881, Contardo Ferrini prononça son vœu de chasteté perpétuelle. Il était tout à Dieu. A jamais. Seul au milieu du monde, religieux laïque sans la protection d'un ordre, ayant sa règle et son ordre en lui-même, sa protection et son perfectionnement en la présence de Jésus-Hostie.

In domo Patris mei mansiones multae.



Sa profession de foi n'avait pas été facile, surtout lors de sa vie estudiantine. Etudiant universitaire et pensionnaire chez le Collège Borromeo à Pavie[2], il avait été l'objet de toute une longue suite de moqueries, de la plus honteuse jusqu'à la plus insolente. Il combattit par la prière, la fuite des occasions et la vigi-

1. Mons. Carlo PELLEGRINI, ouvrage cité, page 43.
2. Comme le père de Contardo n'était pas riche, il avait demandé de faire entrer son fils au Collège Borromeo de Pavie, qui avait été bâti en 1564 en faveur des étudiants universitaires du Milanais.

lance. Il put ainsi vivre loin de sa famille, même à l'étranger, à Berlin et, entre autres, de passage à Paris[1], en suscitant partout la plus sincère admiration.

Il priait beaucoup et aussitôt qu'il le pouvait, dans une telle extase que dans une église de Modène on put aisément voler son chapeau et son pardessus, qu'il avait jeté sur ses épaules. Une fois réveillé, sa première pensée était pour Dieu, il récitait les prières du matin, faisait son examen de prévoyance des fautes qu'il pouvait commettre et des grâces dont il pouvait avoir besoin dans la journée, ainsi que sa méditation préparée la veille et durant — ne pouvant pas davantage — tout au moins un quart d'heure ; après quoi il se rendait à l'église. Il se confessait, d'habitude, une fois par semaine, il communiait tous les jours. Quand il communiait, il laissait transparaître un recueillement tellement extraordinaire que les gens du peuple se levaient debout pour le contempler. « On comprenait qu'il voyait Jésus dans le divin Sacrement[2] ! » Tous les jours, il rendait visite au S. Sacrement : il était alors tellement absorbé que ses amis devaient le secouer pour l'inviter à sortir de l'église ; il semblait revenir d'un autre monde. De l'Ancien Testament, il préférait les psaumes, les Livres Sapientiaux et de Job ; du Nouveau, les Evangiles et S. Paul. Des livres non inspirés divinement, il aimait l'Imitation du Christ à tel point qu'il le gardait toujours sur lui ; il en lisait des morceaux quotidiennement, lors de ses promenades, de ses voyages, entre une leçon et l'autre. Sa prière vocale préférée était le Saint Rosaire.

1. « Virtute et ingenio potens » : d'après la lettre de S. Exc. Mons. Förster, évêque de Breslau, à S. Exc. Mons. Riboldi, évêque de Pavie (suivant les dépositions de Mons. Ciceri et suivant la lettre de ce même prélat adressée au Saint-Père pour la canonisation de Contardo Ferrini). — Notre Vénérable séjourna à peu près un mois à Paris pour y consulter à la Bibliothèque Nationale le code de Théophile. Voici ce que M. Henri Cochin disait de Ferrini : « Dans tous les milieux de science et d'études que Ferrini a traversés, milieux parfois très étrangers et même hostiles à la vérité chrétienne, cet admirable croyant a répandu le parfum des vertus de l'Evangile et a inspiré le respect de sa foi et le désir de la connaître. J'ai rencontré ce souvenir chez des collègues étrangers, qui ne l'ont vu qu'en passant... Ce parfum de vertu, cette atmosphère de sainteté qui régnait autour de Contardo Ferrini, et qui l'ont fait comparer à notre Ozanam, rappelle ce que l'histoire nous rapporte des grands serviteurs de Dieu du passé. » (D'après la lettre de M. Cochin au Saint-Père pour la canonisation de Ferrini.)

2. P. K. Ludwig, S. J., qui à Modène fut le confesseur de Contardo Ferrini; prêtre de vie religieuse très édifiante, qui n'était pas du tout facile à s'enthousiasmer

Il observait rigoureusement les abstinences et les jeûnes. Lors des repas, il pensait à Jésus-Christ, abreuvé de fiel, il s'imposait des mortifications qu'il se faisait un scrupule de cacher. Chaste, il n'était pas exempt de tentations ; encore étudiant, il porta un petit cilice, qu'il dut quitter à cause de sa constitution délicate ; dans les périodes de lutte, il avait recours à la confession fréquente, comme il arriva une fois qu'il se confessa tous les jours « pour éteindre quelques ardeurs que le premier contact avec le monde pouvait *involontairement* éveiller en ses sens[1]. » Charitable, il était membre très fidèle de la Conférence de S. Vincent de Paul, considérait « la charité corporelle comme un moyen pour faire la charité spirituelle », « aimait la pauvreté et la pratiquait dans le respect aux pauvres ». Personne ne s'adressa à lui sans être aidé ; il entretenait à l'université des étudiants pauvres, mais intelligents. Un jour qu'on lui fit remarquer qu'il devait bien songer à sa vieillesse, il répondit qu'outre ses appointements il touchait des honoraires pour ses articles et ses études publiés et que d'ailleurs aurait songé à sa vieillesse la Providence de Dieu. Mais la vertu dans laquelle il excella d'une manière particulière, c'est l'humilité : une humilité qui eût été admirable chez un ignorant ; qui le faisait considérer comme « un jeune homme de peu de valeur » ; qui se manifestait par un silence si strictement réservé que l'enthousiasme suscité de tous côtés par sa science lors de sa mort fut une révélation même pour sa famille qui ne s'était pas aperçue que Contardo fût si érudit. Cette humilité apparut d'une façon frappante lorsque Contardo Ferrini soutint le concours pour obtenir, en 1889, la chaire de pandectes à Bologne. Bien que de beaucoup supérieur à un autre concurrent, il ne fut pas élu et prouvait « avec une sérénité de vues, qui montaient du fond de son âme, la parfaite justice et l'opportunité » de la nomination de son adversaire[2]. Et quand on voulut lui faire connaître le jugement qu'avait prononcé sur son œuvre Théodore Mommsen, on n'y réussit pas parce que s'y opposait sa modestie.

Ce n'était pas un apôtre de l'action ; sur ce terrain, il fit tout ce qu'il put : il donna son adhésion, il appuya toutes les bonnes

1. Lettre de Mons. Ermenegildo Pogliani à Mons. Carlo Pellegrini, ouvrage cité, page 516.
2. Conférence tenue à Milan sur Contardo Ferrini, le 25 mars 1905, par M. Luigi Olivi.

initiatives ; toutefois, vous ne le voyez jamais au premier plan ; si vous le voyez, c'est toujours en raccourci. Sa vie est intérieure ; son influence, aussi. C'est un apôtre de l'exemple. Son exemple fut si admirable que le savant abbé Adalberto Catena, qui assista à la mort d'Alessandro Manzoni et de Giuseppe Verdi et fut le directeur de conscience de Contardo Ferrini, dit une fois : « Quand nous, prêtres, nous parlons de Contardo Ferrini, nous devrions mettre l'étole ! » Cet apôtre croyait et sentait que sur les esprits modernes l'exemple d'une vie sainte a plus d'influence que les raisonnements et les preuves métaphysiques. En effet, il fut un exemple pour ses collègues, qui en sa présence se sentaient contraints à tenir des discours pouvant être écoutés par une de leurs propres jeunes filles. Il fut un exemple pour ses élèves, qui déposèrent qu'à l'université leur maître se faisait un devoir de professer strictement sa matière. Il avait une prédilection pour ses disciples incroyants et il espérait les amener à l'ordre moral, à la foi, ou tout au moins au respect de la foi. — « Ces préférences peuvent-elles nuire aux autres élèves ? » — douta-t-il un jour. On lui répondit : « Même Notre-Seigneur préférait ainsi les pécheurs. »

***

Scrupuleusement respectueux de l'autorité de l'Eglise, il ne participa point aux élections politiques, en esprit d'obéissance au « non expedit » de Pie IX (à l'exception d'une fois qu'il savait que le candidat, pour qui il voulait voter, avait obtenu préalablement le placet du Saint-Siège) ; et cela, bien qu'il fût d'avis que « quand l'ordre social est menacé, tous les gens de bien doivent se coaliser pour le sauver[1] ». Il témoignait d'une vive admiration pour Antonio Rosmini ; toutefois, quand les quarante propositions rosminiennes du « post obitum » furent condamnées, il en fut affligé, mais accepta cet arrêt de tout cœur et déplora la conduite de ceux qui ne se soumirent pas immédiatement aux décisions du Saint-Siège. Il avait une véritable

1. Lettre du P. François Van Octroy, savant bollandiste, à Mons. Carlo Pellegrini (ouvrage cité, pages 340-1). — Contardo Ferrini poussa même sa délicatesse jusqu'à ne pas accepter l'invitation de l'Université de Rome qui l'y appelait à la chaire de pandectes, car « il ne voulait pas exercer sa profession à Rome en tant que siège des Pontifes ».

« vénération pour le grade sacerdotal[1] » ; même vis-à-vis du curé de campagne et de son simple coadjuteur, sa contenance était si respectueuse qu'ils en étaient surpris et un peu confus. Aimant profondément sa patrie, il pleurait presque, de consolation quand il entendait chanter des hymnes patriotiques par des catholiques fervents et par rapport à ses études il voulut dans une noble émulation que la science italienne rivalisât avec l'allemande. Très attaché à ses parents, quand ils entraient, il se levait debout et leur obéissait comme un enfant même quand il eut atteint l'âge mûr. « Mets la table ! embouteille le vin ! fais une bonne polenta ! » ordonnait sa mère et Contardo quittait pandectes et palimpsestes, avec docilité. Très sensible à l'amitié, il eut comme premier ami son père : tous les deux, bons, probes, studieux[2] ; ils allaient à la messe et communiaient ensemble ; ils avaient placé leurs bureaux l'un en face de l'autre et étudiaient dans la même pièce ; tous les deux membres de la Conférence de S. Vincent de Paul et tertiaires franciscains[3]. Après son père, son meilleur ami fut un collègue d'université, M. Luigi Olivi, « apôtre de sa canonisation » — comme très heureusement l'ap-l'appelle M. C. Pellegrini, — qui usé par le long labeur et par suite de l'émotion éprouvée fut frappé par une paralysie au moment où il prêtait son serment rituel, après avoir fait sa déposition sur la vie de Contardo[4].

Dans l'étude ainsi qu'en toutes circonstances, il recherchait uniquement le vrai et le juste et il était convaincu que « la méthode scientifique peut efficacement servir à une apologie de l'Eglise et de la foi largement entendue[5] ». Dans la politique, il était catholique tout d'un bloc et l'antithèse du libéral et il

1. Ce sont les paroles de Mons. Achille Ratti, alors préfet de la Bibliothèque Ambrosienne.
2. Le père de Contardo était professeur à l'Ecole des Ingénieurs à Milan et écrivit des ouvrages très appréciés et traduits à l'étranger sur la technologie de la chaleur et sur l'électricité et magnétisme.
3. Pour avoir une idée des vertus du père, M. Rinaldo Ferrini, il suffirait de connaître, même par endroits, — tels qu'elles sont mentionnées par Mons. Pellegrini — ses « Mémoires de famille » qui commencent par ces mots : « Vias tuas, Domine, edoce me : dirige me in viam mandatorum tuorum. Tous les événements de ma vie, les heureux et les tristes, doivent me guider à Dieu : Il les destine à cela. » — C'était « une famille-église : une ecclesia domestica ».
4. M. Luigi Olivi mourut quelques jours après, le 7 mars 1911. Il faudrait lire les belles pages écrites à ce sujet par M. Camillo Corsanego en son livre *Contardo Ferrini* (Libreria Editrice Fiorentina, 1931).
5. Mons. C. Pellegrini, ouvrage cité, page 227.

écrivait que s'il avait « un peu de caractère — et sans aucun doute plus que tous les libéraux présents, passés et futurs », — il le devait à la prière[1]. Il tenait les intérêts temporels dans la considération qu'ils méritent par rapport aux nécessités de la vie et quand il plaça dans une affaire tout son modeste patrimoine et qu'il le perdit, il subit cette perte avec une parfaite sérénité. D'une activité exceptionnelle, il fut recteur de faculté, membre des commissions supérieures gouvernementales pour l'enseignement, membre de l'Institut Lombard des sciences et lettres, conseiller communal à Milan, conseil de maints instituts. Il ne chercha pas les honneurs : il y fut contraint.

***

Celui chez qui le corps est maîtrisé par l'esprit, vit dans la paix de Dieu, dans l'harmonie de l'univers. Paix est harmonie ; harmonie est joie. Contardo Ferrini c'est un homme de la joie. Spirituel, il avait facilité de parole et promptitude de riposte. Personne n'avait connaissance de son vœu de chasteté et sans doute les mères qui se préoccupaient de l'avenir de leurs filles, avaient jeté les yeux sur lui. Un professeur d'université, c'est un bon parti. Un jour, on lui énuméra tous les possibles héritages dont aurait joui une demoiselle : « Tant à la mort de son père ; tant à la mort de sa mère ; et surtout quand mourra son oncle...! » — « Oh, que de cadavres ! » fut l'interruption de ce dénombrement. — Un autre jour, une dame lui posa cette question : « Laquelle de mes deux filles préférez-vous ? » — « La troisième ! »

La sienne c'est la joie pure : celle qui descend du Très-Haut et remonte à Lui. C'est la joie du simple, de l'innocent. C'est pourquoi il aimait la joie des enfants ; avec eux il se trouvait dans son milieu ; leurs jeux c'étaient son amusement. Et lors des réceptions familiales, il échangeait quelques mots avec les grands et puis il disparaissait : il rassemblait tous les petits dans un autre salon et « jouait et sautait avec eux, lui, le grand professeur d'université[2] ! »

Les enfants, c'était son amusement. Ou bien la montagne, qui

1. Contardo Ferrini, *Scritti religiosi* (Un po' d'infinito, cap. IV).
2. Mons. C. Pellegrini, ouvrage cité, page 608.

nous rend semblable à des enfants. Il était un alpiniste passionné, mais il n'eût jamais omis à cause de cette passion (n'est-ce pas superflu de le dire ?) d'entendre la messe les jours de fête ni d'observer rigoureusement les abstinences et les jeûnes. Aux endroits où il ne lui était pas possible, faute d'aliments maigres, de s'en tenir aux prescriptions de l'Eglise, il n'hésitait pas à s'abstenir de toute la nourriture qu'il lui aurait fallu, même après les fatigues d'une longue excursion. Et lorsqu'une fois il apprit que son guide, d'après un vœu spécial, avait l'obligation d'entendre la messe dans un jour non prescrit, il hâta la descente pour lui permettre d'accomplir son devoir, à tel point que son camarade d'excursion en ressentit la fatigue pour quelques jours. La montagne c'était pour lui « une inspiration de bien et une élévation à Dieu presque par suite d'une révélation naturelle[1] » ; ce qui lui faisait écrire : « C'est beau de sentir, sur une cime solitaire, Dieu qui approche dans la solennité de la montagne et de contempler Son sourire perpétuellement jeune même dans la nature sauvage et sévère[2] ! »

Vertiges des sommets ; espaces ; silence : seuils d'infini. Oubli de la terre ; mort du corps ; vie de l'âme : harmonie diffuse d'infini. Stupeur, extase, union de Dieu. Oh, la joie pure de cette rencontre sur les autels de la terre !

***

Le R. P. Gauderon écrivait dans une étude sur Contardo Ferrini : « L'on éprouve une sensation de surprise en comparant une page de droit, écrite par lui d'une façon si sobre, si précise, aux pages débordantes d'enthousiasme, où il décrit son union avec Dieu et que ne désavoueraient pas quelques-uns de nos plus grands mystiques... Mais le contraste n'est qu'apparent. Il prouve tout simplement que la science et l'amour de Dieu peuvent exister librement dans la même âme. Il prouve que quand un

1. Déposition de Mons. Achille Ratti au procès informatif : ce qui en d'autres fort beaux termes est dit dans l'arrêt du 8 février 1931 : « Quare a mundanis oblectamentis fuit alienus et, siquando, ut animo et viribus se recrearet, Alpium iuga ascendebat, mentem suam, quasi a terra divulsus et Deo propinquior factus, in Eum elevabat et in tam grandium contemplatione montium Ejus omnipotentiae et immensitatis vestigia meditabatur. »
2. Lettre de Contardo Ferrini à M. Paolo Mapelli, 17 septembre 1885.

homme est sous l'influence de la bonté, de la tendresse, de la suavité du Cœur de Dieu... ce n'est plus lui qui agit, on ne le reconnaît plus à travers les actes qu'il pose : un autre vit en lui : vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus[1]. »

En effet, ces deux manifestations, apparemment antithétiques, s'harmonisent, de la même manière que peuvent et devraient s'harmoniser l'âme et le corps. Ce sont deux formes, deux aspects de la même unité, qui peuvent et devraient vivre dans un équilibre parfait. La science objective, telle que nous l'entendons d'habitude, c'est les yeux du corps ouverts sur le monde fini ; l'amour de Dieu c'est les yeux de l'âme ouverts sur le monde infini. L'expression de la science doit être circonscrite dans la limite ; l'expression de l'amour de Dieu dépasse la limite, déborde. La science c'est le froid ; l'amour de Dieu c'est la chaleur. La première se restreint ; l'autre se répand. L'une tend par elle-même à la mort ; l'autre vit. Celle-là, s'exprimant par une forme logiquement différente, trouve sa raison d'être, sa vie, son harmonie subordonnément au fait qu'elle nous fasse monter à la Cause, à l'Etre, à la Vie, à l'amour de Dieu. Comme il est vrai que la chose créée ne peut pas être en désharmonie avec l'Etre créateur.

Chez l'homme vertueux, il y a aussi d'autres manifestations qui déterminent des contrastes apparents. Contardo Ferrini en est un exemple parmi tant et tant d'autres. Et si les témoignages de ceux qui l'ont connu sont utiles pour nous donner une preuve suffisante de l'harmonie des différents aspects de son grand caractère, le témoignage le plus haut entre tous nous est donné par les Ecrits religieux.

Les Ecrits religieux, dans leur presque totalité, sont composés de lettres, d'écrits apologétiques sous forme de lettre, et de méditations. Ils sont nés par suite du plaisir d'écrire ou de la nécessité d'apporter une aide morale aux amis ou bien d'un sens d'opportunité pour mieux remplir les devoirs spirituels. Ceux qui ont été adressés ou dédiés, ont été connus d'un nombre tout à fait limité d'amis[2] ; les autres, trouvés à la mort de Contardo

1. *Vie spirituelle*, février 1922.
2. Le fait qu'ils ont été gardés prouve qu'on leur attribuait, déjà à cette époque, une valeur spéciale.

Ferrini ; tous, recueillis et publiés quelques années après sa mort.

Aux toutes premières pages de ce recueil[1], on trouve deux lettres écrites pour réconforter un ami. Dès les toutes premières pages, nous sentons en Contardo Ferrini un ami. Il n'a pas écrit à un seul ami ces lettres, ces apologies, qu'il n'eût jamais voulu faire connaître de crainte qu'un regard étranger pût troubler un instant le secret de sa vie intérieure. Il nous les a écrites à nous tous. Nous ne sommes plus des étrangers, car ses vertus nous ont changés en amis et par elles il commence à gagner tout à fait notre cœur là où il partage la douleur, cette douleur qui est la fréquente compagne de notre vie.

On ne peut partager la douleur qu'en oubliant soi-même ; qu'en devenant la même personne que celui qui souffre ; qu'en faisant lever nos yeux là-haut où seule il y a la paix. Qu'est-ce que c'est que la douleur ? Pourquoi, la douleur ? Est-elle un argument contre l'existence de Dieu ? O vous qui souffrez dans la sérénité de l'esprit et qui voyez dans l'essence des choses, ne goûtez-vous pas « la divine économie de la douleur » ; « dans la lutte contre la faute et le malheur », ne sentez-vous pas votre propre « dignité morale et l'haleine divine qui effleure votre front[2] » ? « La seule véritable grandeur c'est la grandeur morale[3] ! » Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés ! Ne sentez-vous pas que ces mots apportent « la paix à tant de malheurs cruels » ; ne sentez-vous pas que nous sommes redevables « à ces moments d'angoisse inénarrable de toute ou presque toute notre vie morale[4] » ? « O admirable économie de la douleur, si tu rachètes la misère de notre âme[5] ! » A moins qu'on ne soit aveugle, on voit à l'évidence que toutes les circonstances de notre vie, jusqu'aux plus pénibles, sont coordonnées — pourvu que nous suivions la voix du devoir — d'après un dessein qui est tellement parfait ; qui dépasse tellement notre imagination que c'est vraiment peu de chose que de dire — et c'est tout ce que nous pouvons dire ! — qu'il est admirable. On n'a plus de parole : on est saisi par une émotion, qui est harmonie, hymne de louan-

1. *Scritti religiosi di Contardo Ferrini*, 3.a edizione, S.E.I., Torino.
2. *Scritti religiosi*, page 132 (Sul recente positivismo nella vita pratica).
3. *Id.*, page 137 (*id*).
4. *Id.*, page 126 (Un po' d'infinito).
5. *Id.*, page 94 (Quanto aspetti da noi giovani la Chiesa).

ges. Oh, si nous pouvions comprendre seulement un peu la miséricorde de la douleur ! Et si l'on pensait que « Dieu qui n'avait rien à envier à l'homme, lui a envié la douleur, ...qui, après cela, ne voudrait approcher ses lèvres de ce calice[1] ? » Il est vrai qu'il y a des instants très difficiles à vaincre, si difficile que parfois nous craignons d'être submergés ; mais, si difficiles soient-ils, tenons fermes, sachons offrir nos souffrances pour le bien de nos frères[2] » et endurer l'épreuve avec ce sourire qui « est souvent un acte d'héroïsme, le comble de l'abnégation[3] » ; « bien que notre âme soit rétive », sachons dire encore : « Merci, ô Seigneur[4] ! »

C'est la foi qui chante. Ce merci prononcé par la foi ne peut pas tromper. Au moment où nous le prononçons, nous ne voyons rien ; il arrive parfois que nous ne voyions rien, jamais ; mais en ce moment même commence à se produire un bienfait, qui récompense de beaucoup notre acte de foi. Est-ce que le Créateur, le bon par excellence, le seul bon, se laissera vaincre par la créature ?

« Le sacrifice porte la bénédiction de Dieu, où il veut[5]. »

*
* *

Merci, ô Seigneur ! La gratitude, qui naît de la douleur, c'est surtout l'hymne de l'humilité. Sans humilité il n'y a pas de foi. Sans humilité, nul chemin vers l'infini. « En effet, qu'est-ce que c'est que l'humilité sinon la vérité, la pure vérité, la seule vérité ? Est-ce que la nature, l'expérience, la raison nous enseignent autre chose ? » L'humilité c'est « l'âme qui demeure à sa propre place[6] » ; « c'est force, c'est puissance[7] » : ce n'est pas « pusillanimité car omnia possum in Eo qui me confortat[8] » ; « c'est quelque chose de plus élevé que la virginité elle-même, car c'est la virginité de l'esprit[9] ».

1. *Id.*, page 126 (Un po' d'infinito).
2. *Id.*, page 21 (Lettre, 21 mai 1880).
3. *Id.*, page 166 (Novena del Santo Natale).
4. *Scritti religiosi*, page 127 (Un po' d'infinito).
5. René Bazin, *Magnificat*, Calmann-Lévy.
6. *Scritti religiosi*, page 105 (Un po' d'infinito).
7. *Id.*, page 164 (Novena del Santo Natale).
8. *Id.*, page 92 (Quanto aspetti da noi giovani la Chiesa).
9. *Id.*, page 163 (Novena del Santo Natale).

Demeurer à sa propre place ! C'est tellement logique, c'est tellement juste et l'on y est, si l'on y est, avec tant de difficultés ! Demeurer à sa propre place signifie accomplir toujours son propre devoir, « ne pas troubler l'ordre de l'univers[1] », « obéir à une loi semblable à celle des planètes[2] », suivre sa propre route, son propre cours avec l'harmonie et dans l'harmonie des corps célestes. Toutes les fois que nous dévions, en nous plaçant hors de l'amour de Dieu, nous nous plaçons hors de l'harmonie de l'univers, qui est la manifestation visible de la justice, de l'ordre, de la paix du monde invisible. L'harmonie de l'univers c'est le modèle et crie contre notre désordre ; c'est par rapport aux corps ce que c'est que l'amour par rapport aux âmes. L'harmonie universelle, fille de l'Amour, nous fait aimer l'Amour. Est-ce que le pommier produit autre chose que des pommes ? Est-ce que les étoiles ne renvoient au soleil son rayon ? « L'infini c'est Dieu » ; « Dieu est Père[3] ». Nous sommes les fils privilégiés : à plus forte raison « notre vie doit comme se projeter toute dans l'infini... ; la vie est ainsi dans son ordre qui s'achève dans l'éternité[4] ». En d'autres mots, la vie, le présent existent en tant qu'ils « produisent l'éternité, car est perdu tout instant qui n'est un instant d'amour[5] ! »

Dieu est amour[6] ! Vérité éternelle, qui donne l'harmonie, la paix. Vérité universelle, qui ne connaît pas de distinctions. Tous sont appelés. Même les ignorants ; de plus, ils sont plus savants que les savants, car ils étudient le livre de la vie en la vivant humblement et sentent — au moins autant que tout autre — que la seule parole d'amour c'est la parole du Christ.

Dieu est amour ! Tout se réduit à ce mot ; tout est dans ce mot. Quand nous nous sommes approchés du ministre de Dieu et lui avons confessé nos fautes en obtenant le pardon de Dieu, par la grâce de ce Sacrement « qui peut-être prouve mieux que tout autre la divinité de notre culte[7] » ; quand nous sommes réunis

1. F. Alvaro Rulla, O. P., *Armonia dell'umano e del divino in un grande carattere. Il Venerabile professore Contardo Ferrini* ; pref. di S. E. il Cardinale Carlo Dalmazio Minoretti (Torino, Libreria del Sacro Cuore, A. et G. Sismondi, 1932) : pages 283-4.
2. *Scritti religiosi*, page 89 (Quanto da noi giovani aspetti la Chiesa).
3. *Id.*, page 100 (Un po' d'infinito).
4. *Id.*, page 101 (Un po' d'infinito).
5. *Id.*, page 89 (Quanto da noi giovani aspetti la Chiesa).
6. *Id.*, page 90 (Quanto da noi giovani aspetti la Chiesa).
7. *Id.*, page 124 (Un po' d'infinito).

à l'Eglise et que non seulement les prêtres et les fidèles, mais les anges et les archanges, les chérubins et les séraphins — le visible et l'invisible — s'unissent pour chanter « l'hymne de la gloire à Dieu[1] » ; quand cette admirable « famille catholique qui ne connaît pas de temps ni d'espace et s'étend au passé, au présent, au futur[2] », invoque ses frères « exultant dans la gloire », implore « la paix pour ceux qui expient[3] » ; quand à la sainte table, en « union avec nos frères dans l'unité de cœur et de sentiment[4] », nous recevons le corps, le sang, l'âme et la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ et qu'en ce moment où Dieu « anéantit, pour ainsi dire, soi-même pour diviniser la créature[5] » ; où « l'union avec le Fils c'est une lointaine, mais réelle participation à la Très-Haute Trinité[6] », nous sommes comme assimilés à Dieu[7] ; est-ce que cet effacement de corps, de temps, d'espace, cette union des vivants et des morts, cette élévation de la terre jusqu'au ciel ou plutôt cet abaissement du ciel jusqu'à la terre, cette unité totale et synchronique de l'humain et du divin dans la paix, dans la joie, n'est-elle pas l'ineffable produit de l'Amour qui dépasse notre esprit ? Est-ce que l'on ne sent pas la hauteur vertigineuse, la divine grandeur de la Vérité, de l'Eglise du Christ ? Est-ce que l'on peut se retenir de s'écrier : gratiam agimus tibi propter magnam gloriam tuam ?

« Il y a trois espèces d'hommes qui ne voient pas le soleil... : ceux qui sont aveugles, ceux qui dorment et ceux qui ferment les yeux[8]. »

*
* *

Celle de Contardo Ferrini c'est une vie essentiellement intérieure. Sur l'intimité de son cœur règne le secret le plus absolu. On peut reconstruire, mais on ne voit pas le faîte, qui se projette dans l'infini. Quand il s'agit de parler des « communications intimes de Dieu avec la créature[9] », il y fait seulement de

1. *Scritti religiosi*, page 120 (Un po' d'infinito).
2. *Id.*, page 121 (Un po' d'infinito).
3. *Id.*, page 122 (Un po' d'infinito).
4. *Id.*, page 172 (La Comunione, il giorno della Trinità).
5. *Id.*, page 176 (Corpus Domini).
6. *Id.*, page 172 (La Comunione, il giorno della Trinità).
7. *Id.*, page 186 (L'Eucaristia e la santificazione).
8. *Id.*, page 141 (Lettere ad un giovane amico).
9. *Scritti religiosi*, page 125 (Un po' d'infinito).

vagues allusions. Il voile cette intimité avec l'Amour infini dans l'humilité, dans le silence.

C'est une vie essentiellement intérieure. Contardo Ferrini éprouva la douleur de ne pas être un apôtre de l'action, de n'avoir converti que peu d'âmes. « O Seigneur..., donnez-moi une âme, une seule âme ! Arrachez une âme à l'erreur et acceptez ma vie[1] ! » Mais il exerça l'apostolat de la prière, qui est le plus efficace entre tous[2]. Et Dieu accueillit cette prière. Il voulut d'abord faire atteindre à son serviteur fidèle la perfection dans l'humilité, seule véritable manifestation de l'amour, en lui imposant — à lui, âme d'apôtre — le plus pénible des renoncements, durant toute sa vie. Puis — justement par l'auréole de cette humilité — Il lui accorda ce qu'il implorait : des âmes, toujours plus d'âmes. Car « il n'y a rien d'aussi fécond chez l'Eglise que la virginité par l'esprit du Seigneur[3] ».

C'est une vie essentiellement intérieure : sans éclat ni miracles. Son miracle c'est elle-même[4]. C'est « la petite fleur qui naît le matin sur la cime rocheuse du mont et que dessèche le soleil de midi[5] ».

Absorpta est mors in victoria[6].

G. Gaetano di Sales.

1. *Id.*, page 94 (Quanto aspetti da noi giovani la Chiesa).
2. *Id.*, page 95 (Quanto aspetti da noi giovani la Chiesa).
3. *Id.*, page 163 (Novena del Santo Natale).
4. Lettre de Mons. Achille Ratti à M. Rinaldo Ferrini (page 183, Il Venerabile Contardo Ferrini par Giuseppe Fanciulli, Società Editrice Internazionale, Torino, 1931).
5. *Scritti religiosi*, page 89 (Quanto aspetti da noi giovani la Chiesa).
6. Il ne sera pas sans intérêt de connaître, entre autres, comment s'exprime Mons. Louis Duchesne, de l'Académie Française, dans sa lettre au Saint-Père pour l'introduction de la cause de Contardo Ferrini : « Il serait utile, pour l'édification de certains cercles, que l'on vît élever sur les autels un homme qui a magnifiquement uni la sainteté de la vie et la pureté de la foi avec les exigences scientifiques du haut enseignement. Ce serait donner aux maîtres et aux élèves un patron très digne et très approprié. »

CHRONIQUES

Chronique de Liturgie

1. *Piété liturgique et Vie chrétienne*, un vol. de 260 p. in-8°, Louvain 1932, 18 francs. — Ce volume est le compte rendu de la *Semaine liturgique* tenue à Namur du 12 au 16 juin de cette année, « la plus importante, dit le *Bulletin de Saint-Martin et Saint-Benoît*, la plus éclatante de toutes les *Semaines liturgiques* tenues jusqu'à présent ». Le chiffre, très respectable déjà, de 400 congressistes à Tournai en 1928, de 800 à Anvers en 1930, fut de beaucoup dépassé ; on parle de 1.200 congressistes inscrits. Les trois maîtrises de la cathédrale, du séminaire de Floreffe, du séminaire de Bastogne ; les « Grégoriennes » de la ville et du diocèse y exécutèrent les chants aux offices célébrés chaque jour à la cathédrale.

Il y a loin de ces assemblées nombreuses à ces réunions intimes, une soixantaine de membres, à peu près tous prêtres, auxquelles il nous souvient d'avoir assisté en 1913 à l'abbaye du Mont-César, à Louvain. L'auditoire plus choisi permettait des études plus spéciales, plus approfondies ; le résultat, pour être moins éclatant, n'en était-il pas tout aussi grand, tout aussi réel bien que indirectement ? Les comptes rendus des deux semaines de 1912 et 1913 n'ont rien perdu de leur actualité. En se transformant en congrès, avec cérémonies solennelles, chants, expositions, etc., ne risquent-elles pas de perdre en profondeur ce qu'elles gagnent en étendue ? Nous n'osons le décider ; mais, ne conviendrait-il pas de réserver le nom de semaines à des réunions vraiment scientifiques comme les *Semaines sociales* où l'on étudierait les questions spéciales concernant la liturgie, comme celles qu'étudiaient *Les Questions liturgiques* dans ses années d'avant-guerre. Il y aurait place à côté pour des congrès litur-

giques réunissant plus de monde, dans lesquels études et cérémonies alterneraient sans ressembler aux congrès eucharistiques destinés toujours à un public plus nombreux. Ainsi, les exigences des spécialistes seraient satisfaites, le compte rendu des semaines donnerait moins l'impression de déjà vu.

Ceci dit, nous n'avons que des éloges à faire du compte rendu qui s'intitule à juste titre *Prière liturgique et vie chrétienne* et qui publie les conférences *in extenso*. Dans la première, *Dante et la Liturgie eucharistique*, le P. Mativa, S. J., considère Mathilde comme le symbole de la liturgie, elle en accomplit les fonctions et « spécialement, celles qui accompagnent le sacrement de pénitence et la communion. Elle s'efface pendant la célébration de la sainte messe parce qu'alors un autre personnage symbolique, représentant direct de Notre-Seigneur, apparaît et devient le ministre de la liturgie sacrificielle ». Cette conférence est comme l'entrée en matière pour établir la place que le sacrifice de la messe tient dans notre liturgie de la terre.

L'Eglise y ajoute sa prière. Le P. Héris, O. P., nous montre *L'éminente dignité de la Prière de l'Eglise*, d'abord prière continuée du Christ sur la terre. Or, la prière du Christ fut d'abord une prière de chef. Par l'union hypostatique, l'humanité du Sauveur était élevée à la dignité divine et sa prière était celle d'un Dieu ; médiateur entre Dieu et les hommes, « dès le premier moment de sa vie en sa mère, le Sauveur, comme dit le P. Bérulle, se consacre à la vie, à la croix, à la mort qui s'en suivra peu après » (p. 42). L'Eglise n'a, nous n'avons avec elle « qu'à prendre part à cette prière, et, dans ce but, à entrer dans le grand courant d'adoration et d'expiation instauré par notre chef » (p. 45). Ainsi, sa prière est authentique, sainte, vraie, à ce point qu'il « doit y avoir entre le culte d'ici-bas et le culte de la cité céleste une parfaite harmonie, une communication perpétuelle » (p. 60).

Faisant un pas de plus, dom Ryelandt, O. S. B., définit ensuite *L'Esprit de la Prière de l'Eglise* dont les formules se rapportent à la messe, à l'office, aux sacrements et sacramentaux. Malgré la mentalité moderne qui « conçoit difficilement la piété sous la forme d'un culte désintéressé par lequel l'homme se complaît à reconnaître sa dépendance devant Dieu... La piété chrétienne veut être avant tout un hommage rendu à Dieu, parce que

Dieu est digne de toute gratitude, de toute vénération » (p. 66-68). La louange y tient une très grande place, et la louange, non pas de chacun pris isolément, mais de tous réunis. « Le culte est essentiellement social, il insère la louange de chacun dans un vaste ensemble, il fait glorifier Dieu dans la communion de l'Eglise » (p. 70). Ce faisant, la liturgie développe dans l'âme les trois vertus théologales ; « elle le fait de manière multiple, grâce aux ardentes professions de foi, d'espérance et de charité diversement exprimées par les formules sacrées. Au contact de la liturgie, l'âme apprend à s'offrir, à s'humilier, à louer, à remercier, à se confier dans un grand abandon » (p. 75).

Elle trouve son expression parfaite dans la messe, comme le montre M. l'abbé Gasque dans *La messe sacrifice de l'Eglise* : « Par le renouvellement liturgique de la Croix, chaque jour, l'Eglise a conscience de compléter ce qui manque à la plénitude surabondante du Calvaire dont tous nous avons reçu tout ce que nous sommes » (p. 83). Et cela, pour trois raisons principales : 1° c'est l'Eglise elle-même qui l'offre : « Il y a de la part de l'Eglise un absolu souci de s'identifier à l'œuvre du Calvaire » (p. 82). 2° Elle s'offre elle-même. Jésus en naissant a orienté toute sa vie vers le Calvaire. De même « tout le vouloir profond de l'Eglise se tourne aussi, sans réserve et sans arrêt, vers l'autel que domine la croix » (p. 84). 3° C'est pour les besoins de l'Eglise qu'elle l'offre : tous donc doivent non seulement y participer par leur présence, mais y collaborer par tous les moyens en leur pouvoir : « Le prêtre, sans doute, pour le profit de tous ; mais avec la collaboration de tous » (p. 85). Aussi, ce que, au dire de saint Ambroise, « ni les catéchumènes, ni les pénitents — fussent-ils empereurs —, ni les mauvais chrétiens, au cœur de qui fermente quelque aigreur » ne peuvent faire offrir la matière du sacrifice, le chrétien peut le faire et avec l'offrande matérielle, minime en elle-même, « mais cette misère même de l'offrande en fait mieux ressortir l'immensité », les multiples sacrifices que suppose l'oblation de soi-même avec tous les sacrifices des jours passés, de la journée ou de la semaine qui commence.

La liturgie doit apprendre à bien vivre. D. Capelle, O. S. B., fait voir en elle le *Soutien de la vie morale*. C'est là une vérité, contestée quelquefois par ceux qui, s'en faisant une idée trop

étroite, n'ont vu que l'extérieur des cérémonies, mais d'une importance capitale. Les uns disent : « Encombrée de pratiques extérieures et de rites, elle est bonne pour le peuple. » D'autres au contraire : « Elle ne peut servir qu'à une élite. » N'est-elle pas utile à tout et à tous parce qu'elle est « prière et mystère »? « Le premier et essentiel service que la liturgie rend à notre volonté, c'est de lui fournir les forces surnaturelles indispensables pour bien agir. » (p. 113). « C'est surtout par les actes liturgiques, messe et sacrements, que nous viennent les grandes forces de notre conduite. »

Ensuite les actes de foi, d'espérance, de charité, de pénitence, de religion, etc..., que nous suggèrent les formules ont en eux-mêmes une valeur morale et le seul fait de les prononcer, « de les répéter, crée en l'âme une tendance, une facilité, une habitude salutaire, qui la dispose à l'exercice permanent des vertus » (p. 115). La liturgie, mieux que tout autre pédagogue, nous montre notre vie morale : 1° dans sa vraie lumière chrétienne ; 2° dans son rayonnement d'invincible espérance, par quoi tout chrétien est quotidiennement soutenu et raffermi dans sa marche vers Dieu. Elle peut élever l'âme pure jusqu'aux sublimités de la contemplation et jusqu'à la sainteté.

Mgr Kerkhofs, évêque de Liége, pose une autre question, celle des rapports entre *Prière liturgique, Prière privée.* Dans *La liturgie catholique*, p. 9, Dom Festugière l'a autrefois formulée en ces termes : « Comment concilier une tendance qui poursuit et obtient dans le silence et l'immobilité l'union immédiate avec Dieu et une activité qui multiplie l'image, la parole et le geste pour le glorifier. » Sans doute, la prière liturgique et la prière privée sont deux formes distinctes mais nullement opposées : « Accordons à l'une et à l'autre de ces prières, non une place égale, mais la place qui lui revient selon la hiérarchie des valeurs et faisons-les collaborer l'une avec l'autre. » (p. 131). La prière privée, d'une part, ne peut sans injustice être la seule vraie prière intérieure et cordiale, ni occuper un rang supérieur ni même égal à celui de la prière liturgique ; d'autre part, les formules sacrées, un texte inspiré « seront pour l'esprit l'amorce nécessaire de la pensée, le soutien de l'attention, le tremplin où il revient pour prendre et reprendre son élan » (p. 133). La prière liturgique est de plus officielle, elle est non seulement composée par l'Eglise

mais récitée en son nom. A côté « des pratiques religieuses strictement rituelles, l'Eglise en approuve d'autres où le caractère personnel a plus de relief, pratiques de piété populaires, adaptées à telle région, telle époque, telles circonstances ». L'un et l'autre doivent collaborer à former en nous le chrétien parfait.

Une autre question se greffe sur celle-ci : « *La liturgie est-elle adaptée aux besoins du peuple?* » M. l'abbé Godet, curé de N.-D. d'Espérance à Paris, y répond : 1° en battant en brèche les préjugés du timide qui n'ose essayer, du sceptique qui oublie les déclarations du concile de Trente, les paroles de Pie XI rappelant que « les documents du magistère ecclésiastique, même les plus graves et les plus importants, sont bien moins efficaces que les splendeurs de la liturgie » (p. 154). 2° En voyant comment adapter la liturgie sacrée aux besoins du peuple. Celui-ci aime les belles cérémonies, les beaux chants, une belle église. Peu à peu une « terre qui vit deux révolutions en moins de cinquante ans » peut devenir, grâce à ces trois moyens, une terre de bénédiction.

Pour arriver à produire son plein effet, la prière liturgique a besoin d'un cadre normal. M. le chanoine Theissen, doyen de Bouillon, le trouve dans *La paroisse cadre de la vie liturgique*. Celle-ci est « l'organisme normal créé par l'Eglise pour développer dans le corps mystique du Christ la vie collective et l'unité parfaite qui font sa force » (p. 174). Les paroissiens doivent d'abord *se grouper* autour de leur curé, moteur, régulateur de toute initiative, *accomplir* « de façon sociale et collective leurs devoirs religieux », avoir l'*esprit paroissial*, c'est-à-dire épouser ses intérêts, se solidariser avec elle. A côté de ce groupement bien défini, les nécessités actuelles imposent d'autres réunions interparoissiales. A côté de la tendance liturgique qui renforce la vie paroissiale, la tendance active, s'il est permis de l'appeler ainsi, entraîne les fidèles plus instruits ou plus généreux sur tous les champs de l'apostolat. Le curé fait volontiers à ces œuvres le reproche qu'elles lui enlèvent ses meilleurs éléments. Les deux tendances sont non seulement légitimes, mais nécessaires ; il peut en résulter quelques conflits : « La solution la plus efficace de toutes les difficultés doit être cherchée dans un esprit de large conciliation entre tous les intérêts divers en présence, paraissant peut-être s'opposer, mais tendant en définitive au même but. » (p. 193).

En traitant de *La Liturgie devant le monde moderne*, M. Georges Legrand s'appuie sur les études précédemment faites, pour établir que la liturgie peut empêcher la société actuelle de s'éloigner de Dieu, parce que, mieux que tous les autres moyens, elle propose ce que nos contemporains réclament à grand cri : une plus grande charité, une notion plus complète de la solidarité, de la communion entre toutes les âmes.

Le P. Sertillanges, O. P., donne un couronnement à cette belle œuvre en exposant avec beaucoup d'art et de délicatesse *La mission liturgique de l'Eglise*. La liturgie, selon lui, commence avec la création : « L'action divine, divisée mystérieusement en six jours et qui se continue dans le septième par un ardent repos, par la contemplation extasiée de l'œuvre faite, par une complaisance quasi respectueuse à l'égard du fonctionnement créé et par la palpitation de l'Esprit sur les sources obscures de l'avenir ; c'est bien déjà une liturgie. » L'homme l'anime ; le Christ, le Premier-né des hommes, lui donne sa perfection ; l'Eglise, « Christ au complet, Christ social, se mettant à vivre sa vie séculaire, se chargera de tout unir, de tout faire éclater en adoration et de tout sauver. » 1° L'Eglise unit par la liturgie ; elle n'est pas une administration : « C'est une immense unité dont chacun de nous est une part ». Cette union n'est pas égalité, mais communion dans la même prière ; elle n'est pas davantage la servitude : « L'abeille n'est pas sacrifiée pour être dans la ruche ; au contraire, quand on l'en détache, elle meurt. Et c'est bien ce qui arrive au chrétien hors l'Eglise » (p. 213). Chacun est à sa place, exerce sa fonction : la liturgie « brise l'instinct d'insociabilité pécheresse au profit de la sociabilité vertueuse » (p. 214). 2° Elle fait tout servir à l'adoration : l'âme, d'abord, le corps même, « sacrement destiné à symboliser par ses formes et à servir par ses activités les pouvoirs et les activités de l'esprit » (p. 217). Elle lui consacre aussi le temps. « *In principio, in fine, per omnia saecula saeculorum*, ce sont ses expressions constantes », les arts, toutes les formes de l'activité humaine. 3° Elle sauve par ses sacrements sans doute, mais aussi par son enseignement : « L'âme qui suivrait sa liturgie avec soin n'aurait pour ainsi dire pas besoin d'autre enseignement ; elle posséderait... une théologie dogmatique et morale, une parénétique et une mystique. » La réalité universelle nous y est présentée dans sa vérité, la vie

dans son authenticité, vertueuse ou pécheresse, misérable ou sublime. » (p. 222).

Dom Capelle tire les conclusions dans *Liturgie et sacerdoce*, en mettant en parfaite lumière les vérités que l'on oublie trop en pratique : 1° Le Christ est prêtre avant d'être victime ; il l'est en vertu même de l'Incarnation ; sur la croix, il fut en vérité « le pontife de l'humanité » ; il l'est encore sur la croix où il s'offre lui-même par les mains du prêtre. 2° Les fidèles eux aussi sont prêtres au sens large où ils sont rois, *regale sacerdotium* : « Ils formulent la prière dans leurs cœurs et la confient mentalement à leur prêtre, lequel au nom de tous va la porter jusqu'à l'autel de Dieu. » (p. 242). Que le baptisé prenne donc conscience de son union vitale avec le Christ, de sa participation à son sacerdoce, de son pouvoir d'offrande. 3° L'Eglise, corps mystique du Christ, participe aussi à son sacerdoce pour unifier, intensifier les prières de tous : « Ainsi surtout se découvre dans toute sa force, l'admirable unité du drame de la messe : tous les acteurs — le Christ, le célébrant, les assistants — collaborent à l'unique action dont le point culminant, unique lui aussi, réclame l'intense participation de tous » (p. 243).

La France, qui a ses *Semaines sociales*, ses congrès eucharistiques nationaux, provinciaux, etc..., des journées liturgiques, ne pourrait-elle pas aussi avoir de vraies *Semaines liturgiques* où prêtres et laïques uniraient leurs efforts, confronteraient leurs expériences, étudieraient ensemble les principales questions que soulève notre sainte et savante liturgie catholique. Puisse ce vœu trouver sa réalisation !

2. Le volume de la Bibliothèque catholique des sciences religieuses sur les *Liturgies orientales, notions générales, éléments principaux*, in-12, Bloud et Gay, 12 francs, est de la plume de S. Salaville, non seulement un compétent, mais un spécialiste en ce qui concerne les rites orientaux ; son enseignement au Séminaire assomptionniste de Constantinople, sa collaboration aux *Echos d'Orient* lui ont fait acquérir une connaissance scientifique et une expérience pratique du rite byzantin à nulle autre pareille.

Aussi, le livre que nous annonçons est-il de tout point remarquable ; il est de nature à donner une notion plus que suffisante de cette liturgie orientale dont les rites paraissent si éloignés des nôtres, sans l'être autant qu'il semble à première vue ;

mais que nous aurions tant de profit à connaître davantage. Car on se rend de plus en plus compte que nous n'expliquerons jamais bien notre liturgie romaine si nous ne saisissons le rapport étroit qui existe entre les deux ; la piété des fidèles profiterait à s'alimenter à cette source abondante des liturgies orientales et la théologie catholique gagnerait beaucoup à les étudier en raison de l'intime connexion qui existe entre le culte officiel de l'Eglise et son dogme. Pie IX les trouvait « recommandables par leur vénérable antiquité et écrites dans des langues dont ont fait usage les apôtres et les Pères ». Léon XIII déclare que « l'auguste antiquité qui ennoblit ces divers rites est l'ornement de toute l'Eglise et affirme la divine unité de la foi catholique... Rien ne montre peut-être mieux la note de catholicité dans l'Eglise de Dieu, que l'hommage singulier de ces cérémonies de formes différentes » (Lettre ap. *Orientalium dignitas* du 30 novembre 1894). Aussi Benoît XV institue une congrégation spéciale pour les affaires d'Orient et établit à Rome même l'Institut pontifical oriental ; Pie XI réclame la fondation de chaires orientales dans les Universités et demande aux évêques d'introduire dans les Séminaires l'enseignement des rites orientaux (Encycl. *Rerum orientalium* du 28 sept. 1928).

Ce volume, sans s'occuper encore spécialement de la messe, de l'office, des fêtes, du rituel, réunit dans une brève mais riche synthèse les notions générales sur les liturgies orientales. Celles-ci sont très nombreuses et leur étude donne à celui qui l'entreprend l'impression d'une forêt un peu touffue, mais S. Salaville nous dirige à travers pour nous faire suivre les voies principales : « A partir du ɪvᵉ siècle, le rite primitif universel se cristallise en deux liturgies mères : celles d'Antioche et d'Alexandrie, dont tous les rites, aujourd'hui subsistants, ne sont que des dérivés. » (p 26). Le rite byzantin a peu à peu supplanté tous les anciens rites des provinces soumises à la domination des empereurs de Constintinople et « on peut dire qu'aujourd'hui, au point de vue de l'extension géographique, rite byzantin = rite orientale, presque comme rite romain = rite occidental. Et si en Orient les anciens rites syriens ou égyptiens demeurent un peu plus largement représentés que ne le sont en Occident les anciennes liturgies wisigothique, gallicane ou milanaise, l'analogie n'en est pas moins intéressante. De part et d'autre, un centre de piété au

Sud : Jérusalem pour l'Orient, Rome pour l'Occident ; une sphère d'influence au Nord : Byzance pour l'Orient, l'empire carolingien pour l'Occident. Mais tandis qu'en Occident les vicissitudes mêmes du Saint-Empire ont diminué la prépondérance politique du Nord, la puissance byzantine a, au contraire, contribué à l'absorption d'une grande partie des rites du Sud dans la liturgie de la capitale, qui a même gravé dans son empreinte jusque dans les survivances actuelles des rites syriens ou coptes. » (p. 28).

Si les rites se ramènent à une certaine unité, il n'en est pas de même des langues qui sont extrêmement variées : « De l'oubli de cette distinction bien des confusions naissent dans les esprits » (p. 23). Le grec est la plus ancienne et toujours la plus importante ; les autres langues sont le syriaque, le copte, le ghez ou éthiopien, l'arménien, le géorgien, le slavon ou paléoslave, le roumain, l'arabe, etc... En somme, l'Orient n'a jamais eu, à proprement parler, de langue liturgique officielle ; l'Occident au contraire est parvenu à une unité presque complète. Malgré ces nombreuses et importantes divergences, ces liturgies, sauf des exceptions très minimes, sont légitimes et l'Eglise les accepte quand un peuple, jusque-là schismatique, rentre dans son sein ; elles ont souvent un saint pour auteur ou du moins pour compilateur ; malheureusement, elles n'ont pas comme nous ce que nous appelons les éditions typiques : « Il leur manque pour cela l'autorité centralisatrice et directrice de notre Congrégation des Rites. » (p. 64).

Le chapitre *Lumières et ombres*, qui n'est pas un des moins intéressants, énumère les qualités de ces liturgies : richesse de contenu dogmatique et moral, onction de piété : « Quel merveilleux Eucologe donnerait à qui le connaîtrait à fond pour l'avoir assidument pratiqué le Livre de la prière orientale ! » (p. 74). Richesse d'enseignement ascétique, utilisation de la Sainte Ecriture et des Pères, lyrisme poétique avec sa variété, son éclat, sa popularité. Les défauts sont « des images forcées et qui parfois nous paraissent d'un goût au moins douteux... répétitions d'idées, de sentiments et de paroles, qui sont la fatale conséquence de certains cadres factices auxquels on a voulu à tout prix adapter les productions hymnographiques » (p. 91).

Dans la seconde partie, l'auteur étudie les éléments principaux du culte ; l'église avec son iconostase, d'abord simple barrière

ajourée, aujourd'hui trop grande et massive, reste sans doute de « l'exagération du culte des images, qui avait survécu à la victorieuse réaction contre l'iconoclasme » (p. 107). « Les églises orientales n'admettent guère aujourd'hui qu'une décoration de peintures ou de mosaïques. La sculpture, ou du moins la statuaire y demeure interdite, sans doute par une conséquence des longues luttes iconoclastes. » (p. 111).

Nous ne pouvons suivre l'auteur dans la description du mobilier liturgique : l'autel dont l'antimension est aussi un reste des persécutions iconoclastes, les prêtres fidèles ne pouvant plus consacrer sur des autels profanés, etc. Concluons avec lui : « Ce qu'il convient d'éviter avant tout, c'est l'exclusivisme d'un côté comme de l'autre. Ce qu'il faut rechercher ensuite ou parallèlement, c'est le bénéfice mutuel à tirer de cette variété. Conscient ou non, l'esprit particulariste serait tout l'opposé de l'esprit catholique... Il convient que les Latins connaissent les rites orientaux, comme il convient que les Orientaux connaissent la liturgie latine. » (p. 199-200).

3. Dans la même collection, D. Cabrol s'occupe d'une question plus connue ou du moins plus fréquemment traitée, *La messe en Occident*. Sans rien dire qui soit vraiment nouveau ou même inédit, l'auteur qui, par un grand nombre d'ouvrages et d'articles très érudits et rédigés toujours avec beaucoup d'ordre et de clarté, a forcé l'admiration de ses lecteurs, se révèle une fois de plus comme un maître, à l'école duquel il y a beaucoup à profiter. Ce dernier livre est le résumé de longues et patientes études et, lu attentivement, il peut donner une connaissance, succincte sans doute, mais très sûre de la messe telle qu'elle s'est dite en Occident.

Ce n'est pas une explication, ni une histoire des cérémonies ou des formules qui en accompagnent la célébration, mais un aperçu des différentes manières de la dire à diverses époques. Là aussi, l'unité a précédé ; c'est seulement avec la formation des diverses provinces d'Occident : Afrique, Espagne, Gaule, Milan, Grande-Bretagne, qu'elle s'est diversifiée. Peu à peu, la liturgie romaine a englobé plus ou moins complètement ces liturgies variées. L'auteur cite les principaux témoins de cette messe primitive : les *Actes*, saint Paul, la *Didaché*, Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Justin qui fait une véritable descrip-

tion de l'assemblée chrétienne au milieu du IIe siècle, les apocryphes « qui nous donnent souvent des renseignements précieux sur les usages du IIe et du IIIe siècle » (p. 23) ; saint Hippolyte qui nous a laissé le texte du canon récité à Rome au commencement du IIIe siècle, saint Sérapion ami de saint Athanase et évêque de Tmuis en Egypte.

« Avec Constantin, les invasions des barbares qui ont pour conséquence la rupture de l'unité politique et l'effondrement de l'empire d'Occident, les divergences liturgiques s'accentuent ; la liturgie romaine, grecque jusque vers le milieu du IIIe siècle, adopte la langue latine ; l'Eglise africaine qui, malheureusement, ne nous a laissé aucun livre proprement liturgique, a précédé en cela Rome qui l'avait probablement fondée. L'origine de la messe ambrosienne reste douteuse, Mgr Duchesne la fait venir d'Orient surtout par Auxence évêque de Milan avant saint Ambroise, Dom Cabrol y trouve plus d'analogies avec la messe romaine. La liturgie d'Espagne, habituellement appelée mozarabe, lui paraît « dans une certaine mesure une liturgie autochtone, comme celle des Gaules, sa sœur. Un bon nombre de ses formules ont été écrites par des prélats espagnols : certains rites sont aussi de sa création. Tolède fut pendant des siècles un centre pour la liturgie que l'on peut appeler vraiment une liturgie nationale. » p. 137. Pour la liturgie franque, il ne se fie point aux lettres de saint Germain de Paris, mais davantage à saint Grégoire de Tours. Elle a bien disparu avec Pépin le Bref et Charlemagne, mais son rôle n'est point fini pour autant : « La Gaule a joué un rôle important, peut-être faut-il dire le plus important dans l'histoire de la liturgie du IXe au XVe siècle. C'est en Gaule que le gélasien et le grégorien, aussi bien que la plupart des *ordines romani*, ont été retouchés, modifiés et qu'ils sont arrivés à cette forme que nous pouvons étudier dans les missels du IXe au XIIIe siècle, qui sont en réalité gallicano-romains. Une influence à peu près aussi considérable s'exerça dans notre pays sur le pontifical, le rituel, le bréviaire et les autres livres liturgiques » (p. 155). La liturgie celte n'est pas une liturgie spéciale ; mais ses auteurs, moines ou missionnaires, « ont pris dans les unes ou dans les autres ce qui leur convenait, ils ont combiné ces divers éléments » (p. 157).

La période qui va du Ve au VIIe siècle est la meilleure pour étu-

dier la messe romaine avec ses stations : les principaux textes sont choisis et la plupart des rites sont trouvés. Pour D. Cabrol, la liturgie de Lyon, des Chartreux, des Bénédictins, des Cisterciens, des Carmes, des Dominicains, des Franciscains, des Prémontrés sont des variantes de la liturgie romaine que ces ordres ont contribué à répandre « dans tous les pays de l'Occident, non sans lui faire subir quelques modifications. Les Franciscains jouèrent dans cette partie un rôle de premier ordre » (p. 181).

Un tableau syncrétique indique les apports faits à la messe romaine du v[e] au IX[e] siècle, du IX[e] au XII[e], du XIII[e] au XX[e] siècle. Si la liturgie franque, la première liturgie gallicane, était aussi orthodoxe que la liturgie mozarabe, les liturgies néo-gallicanes sont au contraire une « déviation liturgique ». En appendice, il est traité des différents noms de la messe, des chants de la messe, de la tenue des fidèles et des gestes liturgiques pendant la messe, des livres de messe, des diverses sortes de messe. On voit que l'ouvrage est aussi complet qu'il peut l'être en deux cent quarante pages, une bibliographie ajoutée à chaque chapitre dirige le lecteur pour une étude plus approfondie.

4. Dans une brochure, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie, étude historique*, in-8° de 105 pages, Abbaye du Mont-César, Louvain, D. Bernard Botte, O. S. B., apporte une contribution importante à cette question difficile. Jusqu'ici, à la suite de Mgr Duchesne, on admettait généralement que la fête de Noël avait été fixée au 25 décembre en corrélation avec le 25 mars adopté comme étant la date de la mort de Notre-Seigneur, date aussi de la création du monde, 4.000 ans jour pour jour avant l'Incarnation ; le Christ, homme parfait, ne pouvait vivre sur la terre qu'un nombre parfait d'années, conçu le 25 mars à l'anniversaire de la création du monde, il est né le 25 décembre : ainsi le voulait la symbolique des nombres. Nous avons nous-même exposé cette théorie dans *La Prière de l'Eglise*, t. II, p. 80. D. Bernard Botte donne au contraire comme origine à la date du 25 décembre la fête du *Natalis Invicti*, fête du soleil qui se célébrait en effet ce jour-là, au moment où l'*Invictus* à son solstice commence à revenir vers nous. La fête du 6 janvier aurait une origine semblable et serait elle aussi la transformation d'une fête païenne. Loin d'admettre avec Duchesne que le 6 janvier a été choisi en Orient, au lieu du 25 décembre, par un calcul tout

semblable, mais en partant de la nouvelle lune au 6 avril au lieu de la pleine lune le 25 mars, il prouve l'existence d'une fête païenne le 6 janvier : « Le dieu dont on fêtait la naissance était aussi un dieu solaire, ou identifié après coup avec le soleil... la date du 6 janvier pouvait être suggérée en Orient, à Alexandrie et en Syrie, par une fête païenne analogue à celle du 25 décembre, une sorte de doublet du *Natalis Invicti* » (p. 71). Si la fête du 6 janvier donnait plus de place au baptême de Notre-Seigneur, aux noces de Cana qu'à l'arrivée des Mages, c'est qu'elle « comportait un autre aspect : il y avait des traditions relatives à des fontaines, à des fleuves et la coutume d'y puiser de l'eau, censée ce jour-là avoir des propriétés merveilleuses. Cette coutume s'est continuée dans le peuple après sa conversion au christianisme, mais on lui a donné une autre interprétation : les uns l'attribuaient à l'anniversaire des noces de Cana, les autres à celui du baptême » (p. 82).

Beaucoup d'autres questions sont soulevées dans cette brochure d'une documentation abondante et d'une argumentation très serrée ; nous ne pouvons les traiter ici. Une remarque cependant : l'auteur dit que la fête occidentale du 25 décembre ne fut célébrée à Antioche qu'en 386 ou 387 et interprète dans ce sens un sermon de saint Jean-Chrysostome. Il semble cependant que l'orateur rappelle en 386 la résistance qu'il avait éprouvée quand, dix ans auparavant, il avait essayé de l'imposer à ses fidèles (p. 23).

La conclusion est modeste comme il convient en matière si délicate : « La question est beaucoup plus complexe qu'on ne le pense ordinairement. On se représente cette histoire comme un échange de bons procédés entre l'Orient et l'Occident, l'un acceptant la fête de l'autre. C'est un peu simpliste. Il y a des influences réciproques, mais multiples et successives. L'Orient est loin d'être unanime. Il faudrait pouvoir distinguer la part d'influence des différentes Eglises dans la constitution définitive de la fête : celle de la Palestine et de l'Egypte. Et c'est la même chose en Occident. Il y a plusieurs formes de l'Epiphanie occidentale, nettement distinctes de la fête orientale. Il y a réaction de l'Occident sur l'Orient. C'est de Rome qu'est venue la fête de Noël ; mais, ce qu'on ne remarque pas assez, c'est que cela a accentué l'évolution de l'Epiphanie orientale, si cela ne l'a pas déterminée. »

5. A côté de publications très importantes comme le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, il faut sur les églises et leur mobilier des ouvrages plus à la portée de tous, qui mettent au courant des découvertes récentes. M. l'abbé Duret essaie de le faire dans *Mobilier, vases, objets et vêtements liturgiques*, in-8° de 403 pages, Paris, Letouzey, 1932, 25 francs. Il présente ce livre comme « un traité élémentaire » où il donne « des notions nettes et précises et des vues d'ensemble ». Il partage son travail en cinq chapitres correspondant aux grandes périodes qui ont marqué les développements de l'art chrétien à travers les âges : 1° périodes latine, mérovingienne et carolingienne, des origines au XIe siècle ; 2° période romane, du XIe au XIIIe siècle ; 3° période gothique, du XIIIe au XIVe siècle ; 4° période moderne, du XVIe au XIXe siècle ; 5° période contemporaine, du XIXe siècle à nos jours.

Le programme ainsi tracé, il s'occupe d'abord de l'autel dont le nom vient de *altare* sur lequel les païens offraient des sacrifices aux divinités supérieures dans les cérémonies du culte officiel, le terme *ara* qui signifie autel domestique n'est point passé dans le langage chrétien, la dénomination *mensa* est réservée d'ordinaire à la table qui surmonte l'autel. Suit l'étude des matières diverses dont furent faits les autels, le bois, la pierre, le métal ; les autels portatifs ont servi d'abord aux prêtres retenus en prison, aux missionnaires dans leurs voyages. Peu à peu, l'autel s'est enrichi d'ornements souvent très beaux dont le plus apparent était le *ciborium* qui le surmontait sans le charger, car l'autel n'a reçu pendant longtemps que le calice et le livre des évangiles.

L'auteur étudie ensuite l'ambon qui a précédé de longtemps nos chaires actuelles, généralement trop hautes ; le baptistère, d'abord édifice séparé de l'église ; la chaire épiscopale ou siège de l'évêque dont il décrit et reproduit les plus célèbres ; l'orgue qui pourrait remonter aux orgues hydrauliques dont Cicéron fait mention dans ses *Tusculanes* et que les empereurs romains faisaient placer dans les cirques pour occuper pendant les jeux. L'Eglise l'adopta très vite puisque Tertullien le décrit ; saint Augustin connaît l'orgue actionné par le vent. L'origine des cloches et des clochettes se perd dans la nuit des temps ; les vases sacrés, calices et patènes qui n'étaient d'abord que des ustensiles

d'un usage courant sont devenus après la paix de l'Eglise, d'une richesse extraordinaire. Il est longuement question de la croix dont une des premières représentations est celle du palatin ; des couronnes de lumières qui illuminaient si splendidement les basiliques ; une d'entre elles pouvait recevoir jusqu'à 3.370 cierges.

Pour les ornements, « l'adaptation lente, aux fonctions du culte, des vêtements portés par les gens de la bonne société du IIIe au Ve siècle et l'abandon de ces vêtements par les laïques, ont donné naissance aux ornements liturgiques qui, peu à peu, deviendront des ornements sacrés » (p. 90).

Passé la période d'origine, l'auteur étudie les transformations que les mœurs, l'habileté plus ou moins grande des artistes font subir au mobilier des églises : au XIIe siècle environ, avec le baptême par immersion, les baptistères séparés disparaissent et font place aux fonts baptismaux modernes ; les styles se diversifient ; la chasuble, très ample d'abord, se rétrécit peu à peu pour prendre au XVIIe siècle la forme étriquée si disgracieuse dont nous avons tant de peine à nous débarrasser aujourd'hui. L'auteur ne cache pas sa préférence pour la forme moyenne qui remonte à peu près au XIIIe siècle. Peut-être cependant attache-t-il trop d'importance et donne-t-il plus de précision qu'il ne convient au décret du 21 août 1925 qui défend de s'écarter des usages reçus, sans avoir consulté le Saint-Siège. Voir notre article du *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Ornements sacrés*, col. 1599, et Dom Roulin, *Linges, insignes et vêtements liturgiques*, Paris, 1930.

En étudiant la période contemporaine, M. Duret fait des remarques et donne des conseils fort judicieux et très pratiques, inspirés par l'étude qu'il a faite de l'histoire : rien ne sert en effet au présent comme un regard constant sur le passé ; la tradition n'est pas la routine, elle aide au contraire à un progrès exempt de trop de lenteur et de précipitation.

De nombreuses illustrations, empruntées en grand nombre au *Dictionnaire d'Archéologie*, présentent le modèle à côté de la théorie et rendent la lecture beaucoup plus agréable ; une bibliographie plus que suffisante suggère les documents pour une étude plus approfondie, et un index alphabétique facilite les recherches. Nous avons beaucoup goûté la conclusion où l'au-

teur dit que l'art n'est pas du tout un luxe inutile, un gracieux superflu : « Plus noble est la fonction de l'artiste chrétien. Le seul but digne de lui est d'emprisonner dans son œuvre un rayon de beauté pour l'offrir en hommage à la Beauté suprême... de spiritualiser la matière inerte par la magie de son art, de la rendre capable de susciter en nous de hautes pensées et des sentiments très purs. »

6. Le volume de F. J.-B. Gosselin, S. J., *Sujets d'oraison pour tous les jours de l'année d'après les Méditations du V. Louis du Pont et la Prière liturgique*, in-12 de IX-343 pages, Toulouse, Apostolat de la prière, 12 francs, est présenté par le R. P. Plus, S. J., qui s'exprime ainsi dans la préface : « Où trouver des sujets de méditation accessibles, brefs, lumineux, parlants : quelques lignes simples, excitatrices d'idées si possible, capables d'amorcer la réflexion priante et le cœur à cœur avec Dieu (c'est cela en effet l'oraison) ; quelque chose de modérément long, afin que le temps de la méditation ne soit pas employé à une simple lecture (méditer n'est pas lire) ; quelque chose de direct, qui aille droit à l'âme pour en faire jaillir l'amour, et, suite naturelle en même temps que preuve authentique de l'amour, les résolutions généreuses ?

« Parmi l'abondante floraison des livres de méditation, la série qu'ouvre le présent volume (en tout quatre tomes) apparaît de première valeur.

« Ce nous est une joie d'en conseiller l'usage. Aucune âme ne parvient à un christianisme profond si elle ne pratique pas l'oraison. Puisse le beau travail de l'auteur aider beaucoup d'âmes à « penser », à réfléchir saintement et avec fruit sur Dieu et nos splendeurs chrétiennes, à méditer. »

Le tome I présente, comme méditations pour le temps du Carême, Dieu, la Grâce, le Péché, les Fins dernières. Le t. II, annoncé déjà, *De l'Avent au Carême*, traite de Notre Dame, de l'Incarnation, de l'Enfance de Jésus. Le V. Louis du Pont (1554-1624) est un des auteurs ascétiques les plus estimés et il y a toujours profit à s'en servir. Le P. Gosselin fait précéder son volume d'un traité de l'oraison auquel sert de base celui de Louis du Pont, mais il y ajoute quantité de citations prises dans saint Ignace, sainte Thérèse, Louis de Grenade, saint François de Sales ;

c'est donc une mise au point, une synthèse de ce qui a été dit sur ce sujet tant de fois traité.

Une feuille volante est ajoutée au volume pour mettre d'accord l'année solaire avec l'année liturgique. Tout cela est très bien ; le sous-titre « *d'après l'année liturgique* » est de nature à réjouir les liturgisants, ceux qui sont persuadés et veulent persuader les autres que le Missel est le meilleur livre non seulement de prière vocale, mais d'oraison. Il suffit de l'expliquer. On s'attendait donc à voir proposer des sujets en rapport avec le temps de l'année ; on lit à la table volante : Septuagésime 47e méd., p. 195, et au lieu de la loi du travail rappelée dans l'évangile, l'épître, toute la messe avec l'office, on trouve comme sujet : *Grandeur de Dieu que j'ai offensé* et un renvoi à l'*Imitation*, L. III, c. 10, sur la douceur du service de Dieu. La relation n'est pas très étroite. Au 1er dimanche de Carême, le sujet est *Le témoignage d'une bonne conscience*, et le renvoi à l'Imitation est celui-là : Il faut mettre sa confiance en Dieu seul. Les considérations sont excellentes, mais nous aimerions que *La Prière liturgique*, puisqu'elle est annoncée, y tienne plus de place.

7. *Les évangiles du Missel, texte français suivi de réflexions et de commentaires en forme d'homélies*, par M. le chanoine Louis Alloing, in-8° de VIII-590 pages, Paris, Téqui, 1932. Cet ouvrage très important est la réédition, considérablement augmentée, de *Petites homélies sur les évangiles des dimanches de l'année*, parues à la même librairie en 1917 et vite épuisées. « La première rédaction, dit l'auteur, faite en pleine guerre, se ressentait des événements tragiques qui se déroulaient alors à la frontière, les allusions assez fréquentes qui y étaient faites ne pouvaient être maintenues. » Surtout, le mouvement liturgique, qui s'accélère en se continuant, rend plus fréquent l'usage de l'assistance quotidienne à la messe ; on édite en latin et en français des missels complets, contenant les offices des Quatre-Temps et des Vigiles, les Féries de Carême, les octaves de Pâques et de la Pentecôte, il importe d'en mettre le commentaire aux mains des fidèles. « C'est, dit l'auteur, presque tout l'évangile qui se trouve ainsi expliqué et dont le fil du récit est assez facile à suivre, grâce aux tables qui terminent le volume. » En effet, une première table contient tous les offices dans l'ordre même où ils sont placés dans le missel ; une deuxième montre à quelle partie des évangiles les

textes liturgiques ont été empruntés et permet de distinguer les passages utilisés dans le missel de ceux beaucoup moins nombreux qui ne le sont pas ; enfin, une troisième par ordre alphabétique des matières est très utile pour trouver de suite le passage que l'on veut étudier ou méditer.

La traduction est celle de l'abbé Fillion, le commentaire, appuyé surtout sur la sainte Ecriture et les Pères, est emprunté aussi à de grands écrivains comme Bossuet, à des auteurs plus modernes comme l'abbé Dehaut, dom Paul Delatte.

L'auteur ne cherche pas à développer toutes les idées exprimées dans chaque évangile ; il s'attache plutôt à celle qui, selon lui, est principale. Ainsi, l'évangile du premier dimanche de l'Avent est celui du jugement dernier ; au deuxième, Jésus fait connaître son précurseur ; au troisième, Jean-Baptiste se fait connaître par lui-même. Cette méthode sera fort goûtée des prédicateurs qui ne cherchent pas à faire le commentaire complet du texte, mais préfèrent projeter la lumière sur un point et arriver de là à une conclusion pratique. Ceux-là seraient déçus qui chercheraient à avoir une interprétation même succincte de la pensée de l'écrivain sacré, à la remettre dans son milieu, dans son contexte pour mieux la comprendre.

Nous avons souvent regretté en lisant l'ouvrage de ne trouver nulle part une allusion aux cérémonies liturgiques qui expliquent le choix du texte. Ainsi, le mercredi de la quatrième semaine de Carême était un grand jour ; les catéchumènes restaient jusqu'après l'évangile de l'aveugle-né, qui contenait une application très directe à leur condition : ils étaient des aveugles ; par leur baptême, ils vont recevoir la véritable lumière qui est le Christ. Aucune mention non plus de l'église de la station où le pape venait célébrer la messe avec tout son cortège. Le vendredi suivant, nous lisons l'évangile de la résurrection de Lazare ; pour arriver à l'église Saint-Eusèbe, il fallait traverser un cimetière chrétien établi sur l'emplacement des affreux *putticuli* dont parle Horace ; l'idée chrétienne y avait substitué, même pour les plus pauvres, des places séparées fort décentes. Le diacre en chantant l'évangile criait aux morts : « Je suis la résurrection et la vie » ; la parole adressée par Notre-Seigneur à Lazare : « Sors de là », rappelait à tous l'espérance d'une vie meilleure.

Nous nous sommes demandé aussi, puisque l'auteur écrit pour

ceux qui vont à la messe tous les jours, pourquoi il omet certaines messes de Carême. Sans doute, l'évangile du jeudi après les Cendres, celui du centenier, se trouve déjà au troisième dimanche après l'Epiphanie ; mais le premier mardi de carême, station à Saint-Pierre-ès-Liens, a un évangile fort important : *Esurivi enim ;* de même, le samedi des Quatre-Temps, un grand jour liturgique s'il en est, avec ses cinq leçons et une épître en plus, n'est même pas mentionné. Je sais que l'évangile *Assompsit* se retrouve au lendemain ; justement ce dimanche n'a eu longtemps aucune importance, il n'y avait même pas de messe parce que la vigile s'était prolongée très tard dans la nuit.

Il est vrai que l'on a mauvaise grâce à demander compte à quelqu'un de ce qu'il n'a pas voulu faire ; il suffit qu'il ait accompli une œuvre bien faite en elle-même, utile à tous ceux qui s'en serviront : c'est le cas de cet ouvrage.

8. Les enfants d'aujourd'hui ont vraiment bien du bonheur ; ils peuvent apprendre sans effort et en se jouant les vérités de la religion que leurs aînés n'étudiaient qu'avec peine dans des livres dont le format et le texte n'étaient point adaptés à leur intelligence ; des écrivains de talent prennent le soin de donner un aliment à leur jeune curiosité en composant des livres tout à fait à leur portée.

En parlant ainsi, nous avons sous les yeux un volume intitulé *Le Rosaire*, de la collection *L'année en fêtes pour nos enfants*, collection dirigée par Renée Zeller, chez Desclée de Brouwer, Paris, chaque volume in-8°, cartonné, 10 francs. Ce volume, composé par G. Bernoville, avec illustrations de Pruvost, nous fait connaître la salutation angélique, parcourir les quinze mystères du Rosaire : une grand'mère, dont les années n'ont point diminué la finesse de l'esprit, qui est encore « d'un temps où les femmes ne restaient jamais inactives », explique à ses petits-enfants ce qu'ils peuvent comprendre de nos saints mystères : « Chaçun des grains de notre chapelet, mes tout petits, est une rose et chaque chapelet une couronne de roses. » Rien de gracieux comme ces récits, d'amusant comme les questions de Riquet, des autres enfants dont la physionomie se dessine et s'épanouit en écoutant les récits de la grand'mère. L'impression est très soignée en belles et grandes lettres ; les illustrations en rouge pour mieux attirer l'attention, sont tout ce qu'il y a de mieux

réussi. Il est à souhaiter que cette collection obtienne le succès qu'elle mérite.

9. *La nostra divozione durante l'Avvento*, in-8° de 127 p., 1932, Vicenza, Società Anonima Tipografica, est la traduction italienne de l'opuscule de Dom Lambert Beauduin O. S. B., paru en 1919, traduction faite par Lodovico Pennel de Beaufin. Ce petit livre est un excellent manuel pour guider la piété des fidèles dans leur préparation à la fête de Noël. Après un court exposé de l'historique du temps de l'Avent, l'auteur fait voir quels trésors de vie spirituelle et ascétique sont renfermés dans cette saison liturgique ; il propose ensuite des Méditations sur le mystère du Christ, par lequel les hommes cessent d'être les serviteurs pour entrer dans la famille de Dieu en qualité de fils ; il expose les principales dévotions conformes au temps de l'Avent : la Très Sainte Vierge, saint Jean-Baptiste, Isaïe ; il étudie les messes des quatre dimanches, les Antiennes O, les hymnes des Vêpres, des Matines, des Laudes. La lecture de ces considérations ne peut être que fructueuse.

10. *La pia pratica della Grande Promessa*, de Ugo Mioni, Vicenza, Società anonima tipografica, in-32 de 287 pages, 1932, est un livre d'instruction et de prière avec des exemples pour les premiers vendredis du mois. Le livre raconte à grandes lignes l'origine du culte du Sacré-Cœur jusqu'aux révélations de sainte Marguerite-Marie sans même mentionner la part très grande de saint Jean Eudes, appelé par Léon XIII dans le décret de vénérabilité, *Auteur du culte liturgique des SS. Cœurs de Jésus et de Marie*, et par Pie X en le béatifiant *Père, Docteur, Apôtre* de cette dévotion. Il y est question ensuite de l'objet de la dévotion, de la Grande-Promesse faite à la sainte, des conditions pour en profiter. La seconde partie reproduit un assez grand nombre de prières, en particulier la messe du Sacré-Cœur *Cogitationes Cordis ejus ;* il y a ensuite des méditations pour les douze premiers vendredis de l'année, des formules que l'on peut réciter en communiant. Ce livre est un bon manuel, écrit en italien, de la dévotion au Sacré-Cœur.

11. *L'année liturgique en méditations*, t. III, *Temps de Pâques, Mois de la Très Sainte Vierge*, par Clément Pontneau S. J., un vol. in-12 de 360 p., 1933. Nous avons précédemment rendu

compte des tomes I, II, VI. Celui-ci est précédé d'une lettre-préface de Mgr Mathieu, évêque d'Aire, dans laquelle Son Excellence loue l'auteur de ce qu'il a mis principalement en lumière cette idée que « la vie de prière est supérieure à la vie d'action ou, plus exactement, que la vie d'action titre toute son efficacité de la vie de prière... L'homme d'étude ou l'homme d'action peut regretter le temps qu'il consacre à la vie contemplative de l'oraison. D'où la tentation, pour lui, d'enlever à sa vie d'oraison pour ajouter à sa vie d'action ou à sa vie d'étude... Soustraire à la vie d'oraison, quelle inconséquence ! On s'épuise pour mieux se donner et pour avoir plus d'eau, on renverse les fontaines. » L'ouvrage tout entier est donc un pressant appel à la vie d'oraison : rien de plus opportun à l'heure qu'il est et Mgr Baudrillart le rappelait récemment encore à des jeunes gèns. Ce volume du P. Pontneau, comme les précédents, facilitera, non seulement aux prêtres à qui il s'adresse avant tout, mais à tous les fidèles, l'accomplissement de ce premier devoir. L'ordre suivi est le même : l'auteur commence par rappeler quelques-unes des formules liturgiques du temps dont il s'occupe et fait ensuite des considérations, très justes, très utiles à toutes les âmes. Nous regrettons une fois de plus que, ayant intitulé son livre *Année liturgique*... il ne profite pas davantage des formules que la liturgie lui suggère : il tourne autour d'elles sans y entrer, sans par conséquent s'en pénétrer et sans en pénétrer ses lecteurs. Le volume se termine par un bon mois de Marie.

A. Molien,
Prêtre de l'Oratoire.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Les grands desseins d'Henri de Solages[1]

Certes ils furent grands les desseins missionnaires de ce prêtre de France chez qui s'alluma la flamme de l'apostolat, tandis qu'étudiant au Séminaire Saint-Sulpice, entre 1808 et 1812, il vivait au contact de Forbin Janson et de Mazenod qui devaient être, le premier, à l'origine des Pères de la Miséricorde, le second, à celle des Oblats de Marie Immaculée.

Appartenant à une vieille famille aristocratique du midi de la France, Henri de Solages avait été ordonné prêtre le 17 septembre 1814 et était devenu bientôt vicaire général de Pamiers. Une carrière ecclésiastique brillante s'ouvrait devant lui. Mais les terres lointaines de l'Océan Indien et du Pacifique l'appelaient ; elles exerçaient sur lui un attrait d'autant plus puissant que jusque-là elles étaient restées plus ou moins en dehors de la sphère ordinaire d'action des missionnaires catholiques ; l'apostolat protestant surtout les atteignait. En 1829, Henri de Solages n'y tint plus : il quitta Pamiers pour se rendre à Paris ; grâce à M. Bertout, qui dirigeait la congrégation du Saint-Esprit, il obtint la préfecture apostolique de l'île Bourbon. Bourbon devait, dans sa pensée, être un point de départ afin d'entreprendre la conquête spirituelle de Madagascar, puis celle des îles de l'Océanie. Pour

1. Georges GOYAU, de l'Académie française, *Les grands desseins missionnaires d'Henri de Solages* (1786-1832). Le Pacifique, l'Ile Bourbon, Madagascar. Epilogue du père LHANDE. Paris, Plon, 1933, in-12, XII-294 pages. Prix : 15 fr.

réaliser ses vastes projets, le futur missionnaire comptait tout à la fois sur le gouvernement de la Restauration, la Propagande de la Foi et la Propagande à Rome.

Un an durant, Henri de Solages mit tout en mouvement à l'effet d'aboutir. Ses premières démarches auprès de la Propagation de la Foi pour avoir des ressources, auprès de la Compagnie de Jésus pour trouver des auxiliaires, lui inspirèrent les plus légitimes espérances ; le gouvernement de la Restauration entra dans ses vues et consentit à organiser une croisière. La Providence mit sur son chemin le capitaine irlandais Dillon qui, connaissant très bien l'Océanie, promettait d'être du plus précieux secours. Mais les perspectives de succès ne s'ouvrirent que pour se fermer et les déceptions succédèrent aux déceptions. Les concours ecclésiastiques ou religieux qui avaient été sollicités firent défaut ; l'esprit de rivalité qui anima contre Dillon le capitaine Matthieu à qui le gouvernement avait confié la direction de la croisière, fit bientôt abandonner le projet d'expédition. En vain l'apôtre demanda-t-il seulement une aide pécuniaire pour exécuter le projet à ses propres risques, tout lui fut refusé. Abandonné de tous, Henri de Solages fut l'objet de sévères critiques.

Le 6 septembre 1830, il quitta Bordeaux pour l'île Bourbon. Ayant pris possession de sa préfecture où il était attendu, il espérait être ensuite en meilleure situation pour exécuter ses vastes desseins ; au moins pourrait-il atteindre Madagascar. De nouvelles épreuves l'attendaient à Bourbon. Son ministère auprès d'une population qui n'était chrétienne que de nom, fut paralysé par une administration civile tatillonne et tracassière, par des collaborateurs qui lui résistaient ouvertement et firent scandale. Un injuste esprit de suspicion se répandit dans l'île comme dans la métropole, jusque dans les milieux qui auraient dû lui être les plus sympathiques. Son énergie missionnaire ne fut pourtant pas brisée. Après quelques mois de travail apostolique à Bourbon, Henri de Solages partit au mois de juillet 1832 pour Madagascar. Ce fut pour y essuyer un échec complet, que lui ménagèrent l'opposition des missions protestantes, la xénophobie de la reine Ranavalona, l'esprit machiavélique du métis Coroller qui remplissait un rôle considérable dans l'île : il périt, au cours de novembre 1832, épuisé de fièvre, de faim et de soif.

C'est l'histoire de cette vie douloureuse que vient de retracer avec sa science et son talent habituels M. Georges Goyau, histoire nécessaire pour réparer l'injuste oubli dans lequel était resté jusqu'ici le serviteur de Dieu. N'importait-il pas de manifester que dans l'œuvre de l'apostolat les vies qui comptent, ne sont pas seulement celles de ceux qui ont récolté, mais aussi celles de ceux qui ont pris des initiatives, qui ont semé et sont morts avant que les moissons aient mûri ? Henri de Solages fut par excellence un de ces initiateurs et il le fut avec la plus chrétienne intrépidité. « Dans son exode vers Madagascar, écrit son historien (187), M. de Solages ne sera ni matériellement soutenu, ni moralement encouragé par aucun concours humain ; il y avait dans cette carence je ne sais quoi de paradoxal qui soulevait en son âme de pénibles impressions de tristesse. Mais jamais ces impressions n'eussent démantelé sa forte volonté, s'il était dans le plan divin que pour travailler au règne de Dieu, il n'eût besoin d'autre aide que de l'aide de Celui même qu'il voulait faire régner, pourquoi donc aurait-il temporisé ? » Il ne temporisa pas. Ce lui valut la couronne du martyre et sa vie restera comme un exemple de patience, d'énergie et d'abnégation pour nos générations présentes trop souvent impatientes de réussir.

Les lecteurs de la *Revue Apologétique* aimeront connaître la vie de ce prêtre de France qui porte un nom qui leur est particulièrement cher ; comme ils sauront gré à l'éminent historien de la leur avoir retracée !

A. Leman.

II. — Notes sociales

Semaines sociales de France : Lille, 24e session, 1932. « *Le désordre de l'Economie internationale et la Pensée chrétienne* ». Compte rendu in extenso des Cours et Conférences. Lyon, Chronique sociale de France ; Lyon, Vitte ; Paris, Gabalda. Un volume 575 pages, grand in-8, 30 francs.

Nous avons rendu compte en octobre de la Semaine sociale de Lille. Le volume qui reproduit l'enseignement oral des distingués professeurs sera très utile à tous ceux qui veulent se faire de la crise actuelle et de ses causes profondes une idée nette et précise.

L'enseignement de Lille nous aidera, mieux encore, à confronter notre civilisation économique avec les exigences de la morale chrétienne, à prévoir et à vouloir les reconstructions nécessaires dont tout catholique devrait être, à son poste de service, l'ouvrier diligent.

G.-C. Rutten, O. P. « *La doctrine sociale de l'Eglise* ». Juvisy, les Editions du Cerf. Un volume in-16 de 408 pages, br. 14 fr.

En un format commode et sous un aspect agréable, le R. P. Rutten, sénateur de Belgique, offre aux militants catholiques un exposé clair, riche et succinct de la doctrine sociale de l'Eglise telle qu'elle apparaît dans les encycliques Rerum novarum et Quadragesimo anno. Après avoir montré combien il est important de mettre en lumière l'enseignement des encycliques, l'éminent auteur donne une vue d'ensemble de Quadragesimo, montre comment les catholiques sont arrivés, non sans hésitations ni sans controverses, à reconnaître quelles étaient les exigences sociales de la doctrine catholique, celles-là mêmes que la plus haute autorité vient de proclamer. Le P. Rutten groupe ensuite en huit chapitres les enseignements pontificaux sur la justice sociale, la propriété, le salaire, l'intervention de l'Etat, les organisations professionnelles, la dictature économique, le socialisme, la réforme des mœurs. Il nous a semblé que l'exposé était particulièrement suggestif sur la propriété, le salaire, l'organisation professionnelle : l'auteur montre avec force la nécessité de l'organisation professionnelle, et comment elle se distingue de l'organisation syndicale. Mais on lui saura peut-être particulièrement gré d'avoir mis en vive lumière la nature et l'importance de la justice sociale en la rattachant au dogme de la Communion des Saints. Ainsi ce livre pratique et précis ne se borne pas à décrire quelques provinces de la morale chrétienne ; mais il conduit en plein cœur de l'idéal chrétien.

Le texte des deux encycliques et des tables très pratiques complètent ce précieux volume.

« *Pour l'Action catholique. Manuel social : la Vie économique, la Profession* ». Direction générale des Œuvres, 35, rue du Baignoir, Marseille. Une broch. de 96 pages, 5 francs.

A la demande de Mgr Dubourg, évêque de Marseille, la Direction diocésaine des Œuvres a entrepris la publication d'un ma-

nuel social pratique pour les militants de l'Action catholique. Cette brochure, due à M. le chanoine Bonnifay, professeur au Grand Séminaire de Marseille, en constitue le premier fascicule. L'auteur rappelle, avec une clarté pédagogique, les notions élémentaires sur la science économique, les facteurs de la production, la propriété privée, la finance, le salaire, l'organisation professionnelle, enfin sur le rôle de l'Etat, le problème de la population et la colonisation.

Il nous a semblé que ce manuel analysait avec une pénétration particulière les notions morales relatives au prêt à intérêt et à la spéculation ; des devoirs sont ici indiqués dont l'enseignement doit être restauré si l'on veut changer l'atmosphère morale de notre société, même dans les milieux catholiques.

Par contre, nous regrettons que l'auteur soit si bref sur l'organisation professionnelle proprement dite et sa place dans l'Etat.

Emmanuel Lacombe. « *Les éléments d'un programme social catholique* ». Paris, Maison de la Bonne Presse.

Il ne s'agit pas ici d'établir ou d'exposer la doctrine, mais d'indiquer quelles réformes les catholiques doivent promouvoir de concert, quelles transformations leur doctrine exige dans les lois s'ils veulent vraiment établir un ordre social chrétien : assurer le repos dominical, restreindre la spéculation, combattre le chômage, protéger la famille contre une fiscalité excessive, des salaires insuffisants, un logement insalubre et instable, des mœurs dissolvantes, enfin développer l'organisation professionnelle.

Les problèmes abordés sont donc très variés, le souci de les éclairer et de les résoudre par la doctrine catholique est incontestable. Assurément les solutions proposées sont souvent développées un peu hâtivement, et le lecteur non initié éprouvera peut-être l'impression de visiter avec un guide pressé un musée où s'étalent de belles œuvres, quelque peu disparates, et qui mériteraient chacune un examen plus détaillé.

Du moins ce livre suggérera-t-il qu'il y a beaucoup à réfléchir et beaucoup à faire. Surtout il fournira un ensemble rare de données précises sur les lois françaises qui régissent les points traités, et constituera à cet égard un répertoire commode.

M. Chaignon.

III. — Morale et Métaphysique[1]

Le problème moral, c'est un problème de vie intérieure, un problème tout personnel que chacun doit résoudre pour son propre compte. A celui qui, arrivé à l'âge d'homme, devient vraiment le maître de sa destinée, on n'impose pas, sur ce point, de solution toute faite. On peut seulement le guider dans sa recherche, le mettre sur la voie, en l'aidant à prendre conscience plus parfaitement des données de ce problème : Dieu et le moi ; en l'aidant à découvrir les principes qui, dans le concret, relient l'un à l'autre ces deux termes. C'est à cette tâche que s'est essayé M. Rolland.

L'essai n'est pas parfaitement réussi. Il contient trop de choses, aborde et veut résoudre trop de questions[2]. On a l'impression que l'auteur ne domine pas encore assez son sujet. En tout cas, il n'arrive pas en certaines pages à une clarté suffisante (par exemple pp. 61 et sq., 79 sq.) et il n'est pas assez lui-même (à notre abus il abuse des citations). Sa marche en avant est trop souvent coupée par des critiques, des oppositions, des recours à l'autorité de S. Thomas. D'autre part, nous souhaitons vivement la disparition, dans une prochaine édition, du terme « prémotion physique », qui, situant l'action de Dieu dans le temps (et non seulement ses effets) ne clarifie, guère plus que le terme prédéterminisme physique, la question des rapports de l'homme avec Dieu. Et concevant autrement les rapports entre intelligence et volonté, peut-être l'auteur aurait-il moins de difficulté à admettre la position intellectualiste de S. Thomas relativement à la Béatitude et peut-être la trouverait-il plus proche de S. Augustin qu'il ne le pense (cf. à ce sujet, « Vie intellectuelle », du 25-3-33, p. 369 note 1). Enfin les aspects divers de son exposé gagne-

1. *Morale et Métaphysique*, par E. Rolland, directeur au Séminaire St-Thomas à Merville (Nord) ; librairie Arthur Vanelsche, 44, rue Montparnasse, Paris (14e) ; 100 pages ; 9 fr.

2. Sans doute ce défaut n'est pas un pur défaut. On voudrait si souvent pouvoir faire un tel reproche aux publications contemporaines ! D'autant plus que telles ou telles des questions abordées ainsi, comme entre parenthèses, sont résolues en quelques mots de façon très intéressante : par exemple pp. 53 et 87, le péché ; p. 87, le probabilisme ; pp. 55 et 83, les exigences de l'appréciation morale, etc. Mais si on veut être lu ou compris, il faut bien prendre le parti de ne pas tout dire en un seul livre. Les mots, les phrases et les esprits ont eux aussi un point de saturation.

raient à être reliés autrement que par l'intérieur et l'on aimerait un style qui ne soit pas seulement vigoureux, mais frais, jeune, séduisant.

Malgré ces critiques, nous pensons que ce travail apporte quelque chose de nouveau et répond pour une part à un besoin urgent.

La théologie morale est devenue au cours des siècles passés un traité ayant pour fin de déterminer, à l'usage des confesseurs, les limites de la moralité. L'idéal de l'Evangile, le simple idéal humain vers lequel nous emporte le dynamisme de notre nature n'y trouvent plus place. Plus que cela, en raison surtout de son exposé syllogistique, elle donne l'impression de n'être qu'une suite de thèses abstraites, absolument étrangères à la vie réelle, à l'action humaine essentiellement complexe et mouvante.

Or tous nos exposés de morale sont plus ou moins conçus et réalisés selon ce type, y compris la deuxième partie des catéchismes diocésains. Faut-il nous étonner si nombre de nos contemporais sont plus attirés par l'idéal de vie que propose Guyau ou Ferdinand Buisson, par la mystique soviétique ou celle des « Deux sources » ? Dieu merci, on nous a parlé du « Retour à Jésus[1] ». Il nous reste à attendre « le retour à Dieu par Jésus », où l'on synthétisera le point de vue philosophique et théologique, naturel et surnaturel, où l'on prolongera les interdictions du Sinaï par le sermon sur la montagne et le discours après la Cène, où l'on séduira nos âmes désireuses de vie plus haute et plus pleine, en leur révélant tout ce qu'il y a de promesses dans le Christianisme, et quelles voies splendides d'accès au bonheur il leur offre à la suite du Christ.

Or l'ouvrage dont nous parlons ici répond partiellement à ce désir. Nous ne pouvons montrer parfaitement de quelle façon, car il est impossible de donner en quelques lignes un aperçu, même schématique, de son contenu trop riche. Nous signalerons seulement les points suivants qui nous paraissent particulièrement heureux.

Tout d'abord, l'auteur, en parlant de la fin de l'homme, a su mêler intimement le point de vue de Dieu et le point de vue de

1. Abbé Jacques Leclercq, *Essais de morale catholique*. I. « Le retour à Jésus » ; dans la Collection d'Etudes philiosophiques et théologiques. Editions de la Cité Chrétienne à Bruxelles, et chez Beauchesne, à Paris.

l'homme, le point de vue naturel et le point de vue surnaturel, si bien que la vie morale prend un aspect de vie religieuse, filiale, épanouissante et joyeuse. Nous sommes loin de l'impératif catégorique, ou du commandement arbitraire et tyrannique, d'un Dieu qui tiendrait compte de son seul bon plaisir. La même idée de synthèse a présidé à l'étude de la Loi, amenant à en souligner le caractère à la fois transcendant et immanent, immanent parce que transcendant, profondément humain et personnel parce que divin[1]. Et c'est d'un réalisme à la fois très psychologique et très métaphysique que s'inspire le chapitre sur l'action humaine. A-t-on jamais songé, en un Traité de Morale, à marquer au même degré la complexité, et le mouvement incessant de notre activité d'homme, et par là même l'impossibilité de la connaître exactement ? « La matière morale ne se prête pas facilement à l'emploi du syllogisme », conclut l'auteur. Il conclut aussi en exposant de façon très pratique et éducative les questions de la liberté et de la conscience.

La morale ainsi présentée est véritablement une voie ouverte vers Dieu, un acheminement de l'homme vers Dieu, quelqu'un qui vous prend par la main et vous conduit au terme, mais de telle sorte que c'est encore vous qui, par une démarche personnelle, atteignez ce terme. Qu'il en est bien ainsi nous le savons par expérience. Aussi bien espérons-nous que ce travail ne sera qu'un point de départ.

L. Augros.

IV. — Pour étudier la cosmogonie[2]

Nous mettre au courant des connaissances cosmogoniques modernes, tel est le premier but de cet ouvrage. Un *Voyage d'étude dans notre Univers* (ch. II), alertement mené, est fort instructif et agréable à lire ; quelles merveilles dans le ciel stellaire, qui

1. A peu près tout le chapitre relatif à la Loi s'inspire de la même pensée que les 2 articles publiés en cette Revue en décembre 1932 et janvier 1933 sous ce titre : « De la Morale close à la religion universelle ou la conversion de saint Paul ». Ce n'est pas la même plume. C'est même, à ce point de vue, très différent. Mais c'est la même pensée. On voit, par là, la valeur de ce chapitre.

2. Emile Belot, *Enseignements de la Cosmogonie moderne*, 1 vol., 134 p., 8 planches. Prix : 12 fr. Paris, 1933, Bloud et Gay (Bibl. Cathol. des Sciences Religieuses).

élèvent l'âme et font l'admiration des astronomes : les étoiles géantes, les supergéantes, les céphéides, le feu d'artifice des Novae. Cette science marche vite ; les découvertes récentes dépassent beaucoup ce qu'on nous enseignait il y a peu d'années ; et l'admiration ne cesse de croître à mesure que nous découvrons toujours plus d'harmonie.

L'auteur expose ensuite une hypothèse qui est sienne sur l'origine dualiste des Mondes : rencontre de deux nébuleuses noires et formation d'étoiles supergéantes lumineuses ; rencontre d'une nébuleuse noire et d'une géante, d'où émission par l'étoile d'anneaux bientôt condensés en planètes. Cette hypothèse dualiste, dont l'analyse est poussée très loin (la fin du ch. III pourra être supprimée dans une nouvelle édition), semble fort intéressante ; les savants l'ont en considération, et son mérite fort rare est d'avoir permis à l'auteur de prévoir des faits découverts seulement plusieurs années après. Notons comme particulièrement séduisant : l'explication de nos planètes à partir du Soleil (ou plutôt du protosoleil) par le grandiose phénomène des Novae ; l'explication des Comètes ; l'assimilation de notre Voie Lactée aux nébuleuses spirales.

La conclusion, logique et belle, devait nous faire monter « du ciel cosmique au plus haut des cieux ». Malgré les excellentes intentions de l'auteur, nous devons regretter qu'il ait voulu expressément « apporter des arguments nouveaux à la thèse du Concordisme qui jusqu'à ce jour ne s'appuyait que sur la cosmogonie assez démodée de Laplace ». Nous ne réfuterons pas le détail : *inanis et vacua* désignant les nébuleuses noires ; le *fiat lux* « pouvant s'entendre soit des vitesses originelles énormes... soit des Novae » ; le *firmamentum* signifiant les expansions aplaties, anneaux planétaires et nébuleuses spirales. Rappelons seulement que le Concordisme, système périmé, n'est pas conforme à l'Encyclique *Providentissimus* : « L'Esprit de Dieu, parlant par la bouche des auteurs inspirés, n'a pas voulu enseigner aux hommes les vérités concernant la constitution intime des objets visibles, parce qu'elles ne devaient leur servir de rien pour leur salut ». Souhaitons que cette apologétique erronée disparaisse enfin, car la Vérité religieuse et la Vérité scientifique n'en ont pas besoin : la Bible a pour but de nous apprendre comment on va au Ciel, et non pas comment va le Ciel (Cardinal Baronius) ; *nulla*

unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest (Concile du Vatican).

ALBERT DE LAPPARENT.

PETITE CORRESPONDANCE

A PROPOS DE L'ORIGINE DIVINE DE LA SEMAINE

Q. *Un auteur récent se pose la question suivante: « Pourquoi, à travers tant de cataclysmes, la* semaine de sept jours, *correspondant à la phase lunaire, subsiste-t-elle depuis la plus haute antiquité, alors que l'institution des décadies n'a pu se perpétuer? »*

Cette question me rappelle ce que j'ai lu dans le « Dictionnaire pratique des Connaissances religieuses » (t. I, col. 1026), *à l'article « Calendrier » (P. Paris), à propos des Projets contemporains de réforme du calendrier: « A l'égard des projets de réforme, l'Eglise ne professe pas d'hostilité de principe... Mais on peut tenir pour certain que le Saint-Siège n'adhérera à une réforme qu'à deux conditions:* 1° *Cette réforme devra être acceptée par tous les Etats et toutes les confessions chrétiennes...* 2° *La réforme ne touchera pas à ce qui est* essentiel *dans la division du temps ou la fixation de la date de Pâques. En termes plus précis, l'Eglise n'accepterait pas qu'il fût porté atteinte au principe de la semaine,* qui est d'institution divine, *ni que la date de Pâques pût être fixée à un autre jour que le dimanche. »*

Sur quoi se fonde-t-on pour déclarer ainsi que la semaine est « d'institution divine »? Est-ce parce que la Bible nous dit que Dieu créa le monde en une semaine? Mais n'est-il pas reçu maintenant que l'auteur de la Genèse disposa artificiellement le récit de la création d'après l'institution israélite de la semaine, laquelle ne remonte peut-être pas au début de l'humanité?

R. 1° L'origine de la semaine est obscure et ne sera peut-être jamais connue avec certitude. Voici quelques points de repère.

Les Egyptiens, au milieu desquels vécurent les Israélites, partageaient les mois en trois décades, en ajoutant cinq jours complémentaires à la fin de l'année.

Chez les Babyloniens, le nombre 7 jouait un rôle considérable. On comptait sept planètes, sept dieux principaux; la tour (Birs Nimroud), restaurée par Nabuchodonozor avait sept étages et 365 marches... Mais on ne constate pas que le temps ait été divisé en périodes septennaires. En somme, les Hébreux, dont le berceau se place en Chaldée (Abraham était né à Ur), purent emporter, au cours de leur migration, une inclination très accentuée pour la division septennaire, mais on ne voit pas qu'ils y aient connu la semaine proprement dite.

L'auraient-ils empruntée à quelque tribu inconnue de nous? C'est possible; toutefois ce n'est qu'une pure hypothèse.

Chez les Grecs, les mois avaient alternativement 29 et 30 jours; les mois étaient divisés en 3 périodes de 10 jours. Cependant la troisième semaine n'en avait que 9 dans les mois de 29 jours.

La semaine était en usage chez les Hébreux avant la législation mosaïque. A propos de la manne, Moïse dit au peuple: « Vous en recueillerez pendant six jours; mais le septième jour, qui est le sabbat, il n'y en aura point », Ex., XVI, 26. Par là nous constatons l'existence de six jours ouvrables couronnés par un jour de repos. Cet usage sera codifié dans le décalogue: Ex., XX, 8-II; XXXI, 12-17; Deut., V, 12, 15.

Les chrétiens empruntèrent aux Juifs la division septennaire du temps en remplaçant le sabbat par le dimanche. Lentement, avec la diffusion du christianisme, l'usage de la semaine se répandit dans l'empire romain et puis dans les autres parties de l'univers. Voir des détails, avec la bibliographie, dans le *Dictionnaire de la Bible* de F. Vigouroux: *Sabbat*, semaine.

2° L'auteur de la Genèse a eu pour but, dans le premier chapitre de ce livre, d'inculquer l'observation du sabbat, en indiquant l'origine divine de la semaine. « Pour cela, il a pris le travail et le repos de Dieu comme modèles du travail de l'homme en six jours et de son repos le septième jour. Il a donc groupé les principales œuvres divines en six jours de vingt-quatre heures, constitués par un matin et un soir. Les actes créateurs qu'il mentionne sont au nombre de huit. Or, pour les introduire dans son cadre de six jours de travail, il réunit deux de ces actes au 3e et au 6e jour. Le cadre de la semaine divine est donc factice et ne représente pas la succession réelle des œuvres de Dieu. Aussi bien Dieu aurait pu, s'il l'eût voulu, créer tous les êtres de l'univers en un instant, par un seul acte de sa volonté toute-puissante et il aurait pu espacer les créations particulières autant qu'il l'aurait voulu. Si le récit de la Genèse les groupe en six jours d'une même semaine, ce n'est pas une raison de penser que les actes créateurs ont été produits dans ce laps de temps. La durée de 24 heures ne fixe pas les limites de l'action créatrice. La période de six jours de travail, suivie du repos divin, appartient au cadre systématique du récit et ne nous renseigne pas sur la durée de la création du monde. Elle ne sert qu'à faire du travail de Dieu le type du travail de l'homme ». Mangenot, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Héxaméron*, col. 2328.

Il n'y a pas un exégète catholique qui n'accepte actuellement ces affirmations de feu M. Mangenot. Pour eux, comme pour lui, le précepte portant sur l'observation de six jours ouvrables suivis d'un jour de repos, subsiste et garde sa valeur obligatoire, malgré le caractère artificiel et partiellement fictif du premier chapitre de la Genèse.

3° Dans la réforme projetée du calendrier, l'Eglise renoncerait-elle à la semaine? C'est peu probable, en raison de l'antiquité de cette institution et en raison de la sanction divine qu'elle a reçue (indépendamment de l'interprétation du premier chapitre de la Genèse).

D'ailleurs, il ne semble pas que la question ait été sérieusement posée dans les assemblées qui ont envisagé la réforme du calendrier. Et de fait, quels seraient les avantages d'un tel changement ?

REVUE DES REVUES

REVUES DES SCIENCES RELIGIEUSES

Recherches de Science religieuse. — Février 1933. — Adhémar d'Alès, *Priscillien.* — Paul Galtier, *Les anathématismes de saint Cyrille et le concile de Chalcédoine.* — Fernand de Lanversin, *Le concept de présence et quelques-unes de ses applications.* — Paul Jouon, *Les discours de Shoum Koushta, un traité du « Livre de Jean », traduit du mandéen et annoté.*

Nouvelle Revue théologique. — Février 1933. — François Jansen, *La divine Providence.* Conférence adressée à un auditoire cultivé. — Maurice Claeys, *Raisons personnelles de croire.* Lettre à un professeur d'Université.

Mars 1933. — E. de Moreau, *La Papauté et les missions.* — H. Huthmacher, *La certitude de la grâce au concile de Trente.* — J. Bayart, *Le triple visage du divin dans l'Hindouisme.* — E. Jombart, *Le jubilé de la Rédemption.* Analyse des documents pontificaux.

Janvier 1933. — E. Mersch, *La vie historique de Jésus et sa vie mystique.*

« A travers les saints, à travers même tous les chrétiens, c'est quelque chose de Jésus-Christ qui se manifeste, quelque chose qui n'avait pas pu se faire voir aux jours de sa vie mortelle, et qui éclôt maintenant à la lumière de notre terre, dans les faits concrets de notre existence. C'est donc encore sa vie, c'est encore le récit des Evangiles qui se prolonge mais ce n'est plus sa vie d'autrefois, ce ne sont plus les traits qu'ont dessinés les livres saints. Maintenant, c'est le corps mystique qui agit ; maintenant, c'est l'histoire du corps mystique du Christ qui se déroule. Mais cette seconde histoire, c'est encore la première, car il n'y a qu'un Christ. »

Joseph Streignart, *Rembrandt et l'art de la Contre-Réforme.* — P. Dohet, *Thérapeutique des onanistes.* Exposé de la doctrine morale avec insistance particulière sur la nécessité de la vertu. Voici d'ailleurs l'essentiel. « Ces difficultés (que présente l'observation de la loi conjugale), on a pu se rendre compte que nous ne les méconnaissions pas. Mais de quelque nature qu'elles soient, qu'elles s'avèrent d'ordre physique, d'ordre moral ou d'ordre économique, il est incontestable qu'el-

les se laisseraient surmonter avec plus ou moins d'aisance, si les époux les supportaient avec la vertu nécessaire. Imaginons mari et femme en parfait accord sur les principes et dûment décidés à vivre comme des chrétiens; ils auront sans aucun doute à s'imposer parfois de durs sacrifices pour la nature, mais leur ligne de conduite leur apparaîtra toujours droite, et, avec le secours de Dieu, ils la suivront coûte que coûte. En un mot, ils sauront observer la continence, en dépit de quelques faiblesses peut-être, dont le pardon leur sera facilement accordé.

On ne saurait donc trop le redire : la solution du grave problème de la vie conjugale, avec les indéniables et redoutables difficultés qu'il comprend dans la pratique, ne peut se trouver que dans la vie chrétienne intégrale. On s'écriera qu'alors il n'est point de remède au fléau actuel, puisque la grande foule ne réalise pas cette condition idéale. Cela change-t-il rien au fond de la question ? Il restera du moins que des chrétiens entendront avec utilité la vraie doctrine. »

BIBLIOGRAPHIE

HISTOIRE

Pierre GAXOTTE. **Le siècle de Louis XV.** Paris, Fayard, 1933. In-12, 464 pages. Prix 16 fr. 50.

Cet ouvrage nous présente un tableau vivant et attachant du règne de Louis XV. Ce qui en fait le particulier intérêt, c'est que l'auteur qui est bien informé, ne se laisse pas dominer par le souvenir des légendes qui se sont plus ou moins accréditées. Le Louis XV qu'il nous décrit est un souverain intelligent et clairvoyant, apte à discerner les meilleures mesures à prendre, mais dépourvu de volonté, aussi se laisse-t-il presque constamment dominé par son entourage comme il cède à l'entraînement de ses passions. Lui arrive-t-il de se heurter à des résistances, il n'ose guère les briser que par intermittence et il subit trop souvent leur tyrannie. Cela n'explique que trop sa politique religieuse comme sa politique générale. Ainsi qu'il l'avait déjà fait dans son *Histoire de la Révolution*, M. Gaxotte a justement insisté sur le facteur économique et montré combien quelle influence il avait exercée.

A. LEMAN.

Saint François Régis, par Marguerite PERROY. Editions Publiroc, Marseille, 232 pp.

La Collection Publiroc à laquelle nous devons quelques excellentes Vies de saints, par exemple le S. Vincent de Paul de P. Renaudin, vien de s'enrichir d'un précieux volume écrit, avec amour, par une artiste.

Chose singulière, de cet extraordinaire missionnaire si français, si moderne à tant d'égards, la plupart de ses historiens ne nous laissè-

rent qu'un portrait assez terne. Quelle magnifique épopée pourtant. Mais, au vrai, les événements « voyants », ceux qui retiennent l'attention des foules, font défaut. De village en village, de grange en grange, de forêt en forêt, à travers les fondrières, les névés du Vivarais, pendant sept ans, le missionnaire gascon court à la recherche des brebis délaissées ou égarées. Il ne s'arrête guère au Puy, entre deux leçons de grammaire, que pour y ouvrir un asile aux « Madeleines », ou sauver les dentellières menacées par les Edits somptuaires, leur procurer du fil, des commandes, voire un modèle de dentelle. Car il fut « social », comme la Compagnie du Saint-Sacrement dont on retrouve, ici, l'influence présente en toutes les grandes œuvres de l'époque.

Or, ces événements déjà dépourvus de relief, se passent loin de Paris, des grands centres où s'établissent les renommées. Obscur ouvrier pendant sa vie, François Régis l'est demeuré après sa mort et c'est grand dommage.

Le livre de Mlle Perroy contribuera à le tirer de la pénombre, à mettre la lumière sur le chandelier. Elle a su grouper les documents épars, les animer; nous *voyons* enfin le saint; nous le suivons, à travers les « congères », par « la nuit hurlante de loups », « à demi enfoui dans la neige », du Cheylard à Saint-Agrève, jusqu'au jour où il tombe, où les montagnes lui font un cercueil du tronc d'un châtaignier et l'ensevelissent si profondément, sur les hauteurs de La Louvesc, que nul ne pourra leur ravir leur trésor.

Albert BESSIÈRES.

VARIÉTÉS

Blandine, pièce en quatre actes et un tableau, par J.-Philippe HEUZEY (Mme Georges Goyau), in-8° couronne, 128 pp. Edit. Spes. Prix : 7 fr. 70.

Cette pièce a été représentée, avec le succès qu'elle méritait, au théâtre de la Passion de Nancy; il faut souhaiter que d'autres scènes s'honorent en l'adoptant.

Les Actes des Martyrs de Lyon si émouvants en leur simplicité ont fourni, à Mme Goyau, le thème essentiel. Pothin, l'Evêque nonagénaire, Epagathe le Patricien, Blandine la petite esclave, vivent sous nos yeux simples et magnifiques, évoluent en ce milieu païen sans pitié, sans miséricorde stigmatisé par saint Paul.

Pas d'effet cherché. Pourtant jusqu'au quatrième acte: « Le Tribunal », l'émotion religieuse ne cesse de croître, et, ici, ce sont les larmes, le passage du divin.

D'un tel spectacle on sort meilleur et plus fort.

Albert BESSIÈRES.

Le Gérant: GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

UNE THÈSE DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSE SUR BERGSON

II

Autant que par l'anti-rationalisme, la philosophie de Bergson, telle que le P. Rideau aime à la voir, se caractérise par l'humanisme. C'est là le second thème essentiel des réflexions poursuivies dans cette thèse. L'humanisme : encore un mot vague, mais riche de promesses. Pour indiquer les directions dans lesquelles il va orienter notre pensée, disons qu'il implique une certaine prééminence accordée à l'homme, la volonté de le sauver tout entier, d'utiliser tout ce qu'il est pour la poursuite des fins spirituelles.

D'abord, disons-nous, une certaine prééminence de l'homme. Quel est notre titre à la posséder et en quoi consiste-t-elle ? Répondre à cette question, c'est indiquer ce qui met l'homme au-dessus du reste de l'Univers et donc déterminer la direction où il doit marcher pour ne pas retomber à l'animalité. Comme le dit le P. Rideau, *L'Evolution créatrice* est déjà un humanisme : « L'homme en particulier a été voulu d'une volonté puissante et tout s'est sacrifié à lui. L'histoire de la vie est jonchée des débris qui sont la rançon de l'ascension vers l'homme. Lentement, prudemment, patiemment, fortement, à travers les échecs et les reprises, la nature a accompli son œuvre : une poussée intérieure a porté la vie, par des formes de plus en plus complexes, à des destinées de plus en plus hautes. La conscience, cherchant à se libérer, a vainement « cherché une issue du côté de l'instinct,

mais l'a obtenue du côté de l'intelligence, par un saut brusque de l'animal à l'homme. » De sorte qu'en dernière analyse l'homme serait la raison d'être de l'organisation entière de la vie sur notre planète[1]. » Serait-il donc permis à l'homme de se subordonner le reste de la nature et de l'utiliser selon ses caprices ? Non. L'homme tient sa supériorité de ce que la vie en lui se réfléchit et garde son pouvoir de progrès. La succession des espèces animales a marqué chaque fois une nouvelle avance. Mais la rigidité de l'instinct les condamne à toujours tourner dans le même cercle. Dans l'homme seul l'élan vital reste capable d'invention. C'est la caractéristique différentielle de l'humanité. Voilà pourquoi elle se trouve située sur un autre plan que les espèces animales. Le devoir de l'homme n'est donc pas de jouir de l'Univers, mais de favoriser le progrès de la vie. Sa formule, c'est « attachement et détachement ». Attachement à la vie, détachement de toutes les formes particulières de la vie ; oubli de ce qui est fait pour s'appliquer à ce qui est à faire. « Si... dans tous les domaines le triomphe de la vie est la création, disait Bergson en 1911, à Birmingham, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien et ajoute sans cesse à ce qu'il y a de richesse dans le monde ? » Voici le commentaire que donne le P. Rideau : « Morale pénétrante qui, au delà de tout conformisme, atteint à la racine même de l'intention ; morale douloureuse et tranchante qui introduit la négation jusque dans la joie d'agir et se refuse à la satisfaction esthétique de tout résultat acquis, au repos de tout succès ; morale enfin qui n'est pas un moralisme traditionaliste mais un esprit de progrès, une initiative toujours neuve de la liberté incommensurable à tout verbe[2]. »

Il manque cependant à cette morale de reconnaître la nécessité d'une aide divine, de préciser quelle est cette richesse qu'il faut ajouter au monde, de la mettre assez haut pour en faire une fin vraiment digne des efforts humains. Mais dans cette place centrale qui lui est donnée parce qu'il est capable de toujours se

1. *Le Dieu de Bergson*, p. 34.
2. *Ibid.*, p. 104.

dépasser, ne reconnaît-on pas l'amorce d'une conception chrétienne de l'homme ? Là encore Bergson réagit contre un évolutionnisme mécaniste anti-chrétien. S'il n'est qu'un produit de causes nécessaires, l'homme fait partie de l'univers au même titre que l'animal. La thèse chrétienne d'un monde fait pour lui est directement contredite. Bergson donne la possibilité de la réintroduire.

Dans *Les Deux Sources*, nous trouvons plus qu'une simple amorce, et le P. Rideau a eu raison d'insister sur l'aide qu'apporte ce nouvel ouvrage pour voir l'homme d'un regard chrétien. Un examen des sociétés humaines a convaincu Bergson que l'homme trahissait la vie. Laissé à lui-même, on le voit s'organiser inévitablement en sociétés closes, c'est-à-dire en groupes fermés sur eux-mêmes, incapables de sortir de leur horizon restreint, qui imiteront l'immobilité des espèces animales. La civilisation industrielle qui a fait sauter tous les vieux cadres est retombée dans l'ornière en cherchant le bien-être de quelques-uns, non la libération de tous. Au bout c'est la lutte des classes, la guerre des nations, la désagrégation de l'humanité. Trahison d'autant plus tragique qu'avec l'homme, la vie a joué sa dernière carte. Les perspectives d'avenir, ce n'est plus « la chevauchée qui triomphe de tous les obstacles, peut-être de la mort », mais une bande où l'on s'entretue. C'est que nous n'avons pas su pénétrer la véritable nature de la vie, ni découvrir la source d'où elle coule. Il faut en demander la révélation aux mystiques. En pénétrant au cœur de la vie, on y trouve l'amour. Si l'homme occupe une place privilégiée, s'il est au centre de la création, c'est que Dieu a créé pour aimer et être aimé, et que seul l'homme est capable d'amour. Selon Bergson il faut même dire que Dieu a besoin de nous, en spécifiant qu'il n'a besoin de nous que pour nous aimer. Et le P. Rideau fait remarquer : « Ajoutons simplement que ce besoin d'aimer ne doit pas suggérer l'image d'un instinct auquel il manque une satisfaction extérieure, mais d'une volonté amoureuse, infiniment libre et désintéressée, de faire partager à des consciences finies la Suffisance plénière de son amour et de sa vie[1]. » Voici donc le secret de l'éminente dignité de la personne humaine. Si l'on n'oublie pas qu'il n'est d'amour que par participation à l'Amour sub-

1. *Le Dieu de Bergson*, p. 92.

sistant, nous sommes en pleines perspectives chrétiennes : l'homme, pris entre l'égoïsme et l'amour, n'évite de retomber dans les sociétés closes qui le ramènent à la torpeur des sociétés animales ou à la lutte fratricide, qu'en s'élevant au-dessus de lui-même, en se divinisant.

Il est impossible d'aimer Dieu, sans aimer tous ceux qui sont objet de l'amour de Dieu : la société fondée sur ce principe englobe tous les hommes : elle est « ouverte ». A quelles conditions le sera-t-elle vraiment ? Il ne suffit pas qu'elle s'étende à toute l'humanité et cherche non le bonheur de quelques-uns mais la libération de tous. Même une société universelle et reconnaissant à chacun des droits égaux peut encore se refermer en société close. Déchéance qui se produit dès que son but devient le partage en vue de la jouissance, entre les hommes actuellement vivants, des biens accumulés par le travail des générations passées. L'homme avisé peut s'être rendu compte à la lumière de l'histoire que donner une part à tous est encore le meilleur moyen de sauvegarder celle de chacun. C'est là organiser l'égoïsme, ce n'est pas le surmonter. Le cœur ouvert aime non seulement ceux qui sont mais ceux qui seront. Ceux qui existent, si nous les ignorons, s'en vengeront. Si nous ne les libérons pas, ils se libéreront en nous asservissant. Mais, aimer ceux qui ne sont pas encore, dont par conséquent on n'a rien à attendre, voilà la marque du véritable désintéressement. Préparer la liberté de ceux qui doivent nous succéder, accepter des charges dans le présent pour leur léguer une condition meilleure et leur permettre de s'élever plus haut, voilà la marque d'une société toujours ouverte. Si vaste qu'elle soit, l'humanité réalisée est toujours quelque chose de fini, de délimité ; c'est du côté de l'avenir qu'elle reste ouverte, c'est dans cette direction qu'elle force l'amour à se dilater sans mesure. Or travailler pour ce qui n'est pas encore, sacrifier le présent solide et tangible à l'avenir qui n'est encore rien, c'est une des exigences les plus profondes du christianisme. N'en citons qu'un exemple particulier. N'a-t-il pas toujours interdit, par exemple, que pour sauver une mère, qui représente des intérêts présents et combien sacrés, on sacrifie l'enfant au sort encore incertain dont nul ne peut dire ce qu'il vaudra ? Le P. Rideau a bien noté ce caractère du christianisme : « ...Comme sa sollicitude pour l'homme étend sa prévoyance jusque dans l'avenir, il s'intéresse plus que tout à

l'espoir et au germe de cet avenir, pour les sanctifier : la famille, l'enfant, l'éducation[1]. » Dans ce sacrifice du présent à l'avenir, il n'y a rien que de très bergsonien. Nous ne faisons qu'étudier cette idée, fondamentale chez lui, pour déterminer la notion complète de société ouverte[2].

Il faut aimer les hommes ; mais que cherchera-t-on à leur donner ? Le bonheur ? Assurément celui qui aime compatit à toutes les souffrances et s'ingénie à les guérir, surtout lorsqu'elles ont pour origine une organisation injuste. Mais un bonheur qui serait la satisfaction des désirs égoïstes ne peut être le don que veut faire l'amour. Il se rabaisserait en se faisant le serviteur de l'homme charnel. Autant dire qu'il se nierait lui-même. Car que peut-il souhaiter aux autres, sinon ce qu'il y a de plus excellent ? Or l'amour qui mettrait quelque chose au-dessus du bonheur d'aimer sans retour sur soi, ne mériterait plus son nom. Aimer les hommes, c'est vouloir les rendre capables d'aimer. Bergson pense toutefois que seuls peuvent s'élever à ce sentiment ceux-là qui ne sont pas accablés par les nécessités de la vie. Les mystiques se seraient donc contentés de fonder des sociétés spirituelles restreintes pour garder la flamme en attendant que la transformation opérée par l'industrialisme permît à tous d'entendre leur message. La masse de l'humanité ne pourrait accéder à la vie supérieure, à la religion véritable, sans une transformation des conditions matérielles d'existence. N'est-ce pas là subordonner la religion à ce qui lui est inférieur, faire de la réalisation d'un ordre humain la condition de succès d'une œuvre divine ? Le P. Rideau a parfaitement mis au point ces questions délicates.

Faut-il établir entre la vie religieuse et les conditions de vie matérielles des relations analogues à celles qui existeraient selon

1. *Le Dieu de Bergson*, p. 42.

2. Sur cette préoccupation si humaine et si chrétienne de préparer l'avenir, citons ces lignes de V. Carlhian dans « Le Van », sept.-oct. 1932 : « Il manque à ces naufrageurs d'avoir réalisé qu'un jour, disparus ou impuissants, ils devront céder la place et que le sens de la vie et la signification de la mort nous commandent de coordonner notre tâche à celle de ceux qui nous suivront. Nous ne paraissons sur la scène que pour annoncer ceux qui viendront et pour aider leur rôle. Un jour, dans les maisons que nous avons construites, dans les œuvres que nous avons créées, d'autres nous remplaceront ; notre honneur exige que nous ne chargions pas d'une hypothèque leur action. Si nous ne leur cédons une situation et des possibilités meilleures que celles que nous avons trouvées, nous aurons perdu notre vie. »

la conception aristotélicienne du bonheur entre la vie contemplative et l'organisation politique, sociale, familiale, économique ? A cette question, il faut répondre : non. Car alors, par sa nature même, la religion dépendrait de la vie simplement humaine et son existence chez qui que ce soit ne serait possible qu'appuyée sur l'ordre inférieur. Point de vue inacceptable. La religion, qui se subordonne tout, n'est subordonnée à rien « : ... Loin d'être conditionnée par le progrès social, la vie religieuse la plus authentique, la plus haute peut fleurir sur le sol de la pauvreté[1]. » Dans une âme généreuse où l'esprit souffle avec plénitude, la pauvreté et la souffrance exaltent la vie religieuse, loin de l'étouffer. Toutefois la masse de l'humanité se compose d'âmes faibles, trop profondément engagées dans l'égoïsme pour dominer les préoccupations matérielles quand elles en sont accablées. Leur libération préalable est une condition d'éveil de la vie religieuse en raison du faible écho que celle-ci trouve en eux. Cette condition, souvent nécessaire, n'est jamais suffisante, comme si l'affranchissement devait toujours provoquer l'essor de la vie mystique : « A vrai dire, le grand obstacle à la diffusion de la vie mystique est beaucoup moins l'assujettissement au travail pénible que la résistance des égoïsmes, le poids de la chair, la loi de péché qui règne en nos membres[2]. » Il arrive même au contraire que l'homme, se sentant plus à son aise sur terre, est tenté d'oublier qu'il doit y rester dépaysé et insatisfait. C'est pourquoi, s'il faut chercher à libérer l'homme des déterminismes qui l'oppriment, il faut en même temps réveiller l'étincelle mystique qui sommeille en lui. Car on ne doit jamais l'oublier, ce n'est pas l'infirmité propre de la vie religieuse qui oblige à cette tactique, mais la misère de l'homme accablé sous l'égoïsme. Sous ces réserves, il est juste de dire que le désir même de répandre la Charité doit rendre passionné pour le relèvement de ceux qui souffrent et qu'il y a là pour le chrétien un des motifs, non le seul, de travailler au progrès matériel. Mais l'idéal poursuivi sera de rendre la vie religieuse assez forte pour qu'elle devienne indéracinable, quelles que soient les circonstances extérieures ; le chrétien devrait même arriver à remplacer la souffrance subie par la souffrance librement consentie. Rien ne montre mieux l'indépendance absolue de la

1. *Le Dieu de Bergson*, p. 85.
2. *Ibid.*, p. 86.

vie religieuse que cette survivance aux conditions qui lui ont permis de naître dans une âme faible, et que l'utilisation pour se fortifier des obstacles qui l'avaient empêchée d'apparaître.

Si les mystiques se sont contentés de fonder des sociétés spirituelles restreintes, ce n'est donc pas simple impuissance à faire davantage. Ils ont commencé à communiquer le don plénier à ceux qui étaient capables de le recevoir. C'était la forme la plus élevée de leur activité.

Si l'homme occupe la première place dans la création, ce n'est pas parce que, « intelligence », il peut dominer les forces de la nature et les tourner à son service, mais parce qu'étant « esprit » il peut s'élever et par l'appel qu'il lance aider ses frères à s'élever jusqu'à l'amour qui est désintéressement. Voilà un des premiers traits du véritable humanisme et qui l'empêche de tourner à n'être que l'organisation rationnelle de l'égoïsme.

Un humanisme se doit aussi, avons-nous dit, de sauver tout l'homme : s'il y a une prééminence, c'est pour qu'elle réalise une subordination, non pour qu'elle motive une exclusion. — Sauver tout l'homme, mais aussi tous les hommes : non pas seulement éviter de faire vivre la masse au profit de quelques-uns, injustice exclue de la société ouverte, mais assurer à tous une fonction utile dans le triomphe de la Vie. Fonder la vraie noblesse de tout homme, c'est montrer qu'il est vraiment de ceux qui « servent ».

Ces deux exigences sont connexes. Celui qui sous prétexte d'exalter l'esprit méprise la matière, rabaisse par contre-coup ceux dont l'activité s'exerce autour d'elle. Il y a là un problème humain, car que serait un humanisme qui rejetterait hors de l'humanité véritable en les considérant comme des êtres livrés à des occupations sans portée spirituelle l'immense majorité de ceux qui travaillent ? Comme l'a mis en lumière H. de Man dans ses deux ouvrages, *Au delà du marxisme* et *La joie au travail*, toute solution du problème du travail est ruineuse qui en fait une corvée au moyen de laquelle on achète la possibilité de vivre même largement. Il faut intégrer la vie d'homme dans la vie de travail. Ce qui implique d'abord que la tâche de l'ouvrier lui donne l'occasion d'exercer ses qualités de prévoyance, d'initiative, son sens des responsabilités ; mais aussi qu'il sente son travail orienté vers

une fin supérieure aux intérêts matériels. Nous dirons : qu'il en fasse une expression de sa vie religieuse.

Il y a donc là aussi un problème religieux : il s'agit en effet de situer la valeur du travail[1] par rapport à la fin spirituelle de l'humanité. Ce n'est pas en sauvegarder la dignité que d'en faire un exercice où l'homme prouverait sa bonne volonté. Une des préoccupations les plus profondes du P. Rideau est de trouver dans le bergsonisme une philosophie du travail et en particulier du travail matériel propre à justifier sa fonction spirituelle et son rôle dans le progrès de l'humanité. Il montrera ensuite que si le christianisme propose à l'homme une fin qui déborde l'organisation de notre univers, l'œuvre qui s'y accomplit n'est pas étrangère au plan divin. Il y a sur ce point accord foncier entre l'esprit bergsonien et le christianisme. « A l'heure où comme aux premiers siècles on entend reprocher aux chrétiens leur désaffection du monde, leur passivité et leur abstention vis-à-vis de l'effort humain vers le progrès, leur manque de confiance dans l'avenir, leur bouderie maussade, un aspect du bergsonisme peut les aider à prendre une conscience plus vive de la nécessité sacrée du travail humain sur la terre et pour la terre, à renouveler leur foi au succès du monde...[2] »

Sans doute Bergson, dans l'*Essai sur les Données Immédiates*, semblait s'orienter vers une condamnation de l'intelligence et de la matière (elles sont chez lui fonction l'une de l'autre) : « Nous l'avons indiqué, dit le P. Rideau parlant de l'*Essai*, ses tendances platoniciennes, poussées à bout, iraient à rejeter la vie intellectuelle et l'activité sociale, en raison des dangers qu'elles font courir à l'aperception de la liberté et au sentiment de la durée pure... Mais l'*Essai* est une œuvre de jeunesse, il a été partiellement désavoué par *Matière et Mémoire* : dès lors et toujours plus clairement, Bergson adopte et propose une nouvelle formule de la durée et de la vie ; la durée est invention et action, et le devenir de la vie s'exprime par l'effort intellectuel[3]. » Le revirement s'accentue encore dans *Les Deux Sources* : la matière n'est pas le mal ; « en tant qu'opposée à la spiritualité di-

1. On peut voir dans la thèse principale : *Les rapports de la Matière et de l'Esprit dans le bergsonisme*, en quel sens large il faut entendre ici le mot travail.
2. *Le Dieu de Bergson*, p. 43.
3. *Le Dieu de Bergson*, p. 12.

vine, (elle) exprimerait simplement la distinction entre ce qui est créé et ce qui crée, entre les notes juxtaposées de la symphonie et l'émotion indivisible qui les a laissé tomber hors d'elle[1]. Elle a cependant forcé la vie à se morceler, à se diviser, et, s'il s'agit de l'humanité, à se réaliser en individus distincts qu'elle opprime de son poids. D'où un double effort : la liberté cherche à se dégager et l'unité brisée cherche à se reconstituer. Il ne s'agit pas de s'arracher à la matière, car l'esprit qui la répudie se perd, mais de la pénétrer pour l'organiser : « En tout ordre de choses, l'esprit doit s'incarner pour se conquérir ; la vie est évolution créatrice, c'est-à-dire renoncement à l'unité du devenir pur pour l'organisation de la multiplicité matérielle dans la durée. C'est dans l'obstacle même que la conscience progresse et se féconde. C'est en se répandant et en se perdant qu'elle se gagne[2]... » L'intelligence cherche à connaître les déterminismes pour les plier au service de la liberté. Délivré des servitudes matérielles, l'homme est disponible pour se livrer à des activités plus spirituelles. Ce n'est pas là œuvre de pure intelligence ; ce que l'esprit a conçu, la main doit l'exécuter. Le machinisme bien dirigé doit aboutir à la libération de l'esprit.

On a signalé comme un des phénomènes caractéristiques de l'âge contemporain « la prise de l'humanité en une seule masse[3] ». Il est étroitement conditionné par un progrès industriel : signalons entre autres celui des communications. L'humanité cherche à dominer la dispersion de l'espace pour que les groupes qui la composent puissent se connaître, se pénétrer, se sentir aussi proches les uns des autres que les membres d'une même famille assis autour d'un même foyer. Par la reconstitution des civilisations disparues, elle veut connaître tout son passé comme on cherche à connaître l'histoire de ses ancêtres. Pour que les différents groupes culturels puissent cesser de s'ignorer, il faut aussi la diffusion du livre. Pour que toute l'humanité puisse vibrer aux mêmes événements, compatir aux mêmes catastrophes, se réjouir des mêmes triomphes, se faire par là une

1. *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, p. 275.
2. *Le Dieu de Bergson*, p. 128.
3. Cette expression est empruntée au P. Teilhard de Chardin. Plusieurs des idées développées ici s'inspirent de lui et notamment de son article sur *le Phénomène humain*, Revue des Questions Scientifiques, nov. 1930.

âme commune, il faut la communication rapide des nouvelles. C'est par l'intelligence et le travail que l'humanité arrive à dominer la dispersion de l'espace.

L'interdépendance économique, conséquence de l'industrialisme, témoigne que l'humanité a réussi à se faire un corps. Elle souffre de ne pas avoir réussi à harmoniser dans une unité supérieure qui les conserverait en les subordonnant, les âmes qui s'opposent en elle aujourd'hui. Elle doit y parvenir à tout prix : son corps est trop lié pour qu'elle puisse maintenant le briser sans mourir. Seule une charité volontairement pratiquée lui permettra d'y arriver. C'est dire que son unité ne peut se réaliser que par un libre consentement inspiré par l'amour. Voilà du reste ce qui en fait le prix unique. L'unité de l'humanité n'est pas de même nature que celle des espèces animales. Elle est avant tout un idéal et une exigence. Beaucoup plus que d'ordre physique, elle est d'ordre spirituel. Aussi la dispersion à l'origine y est plus grande. Chez l'animal, à peine peut-on dire que l'individu existe. L'espèce fait pression sur lui par l'instinct et le manie pour ainsi dire à son gré. L'homme, bien que sous des formes différentes, subit aussi la pression sociale, mais précisément dans la mesure où il n'est pas émancipé de l'animalité. L'intelligence l'individualise, le rend capable d'utiliser le monde à son profit, bref d'être égoïste. Mais cette possibilité n'est que l'envers, et comme la condition chez un être fini d'un don de soi libre et spontané aux autres. C'est sans doute pour permettre cette unité qui se constitue par le don de chacun aux autres, qu'a été voulue la dispersion initiale. La charité dans l'ordre fini ne peut venir que d'une opposition surmontée. Or rien n'ennoblit plus le travail que de le considérer comme ce qui construit et entretient ce corps de l'humanité, condition non pas suffisante sans doute, mais nécessaire de l'âme de charité qui doit l'animer.

Rien ne le christianise davantage. En effet, comme l'explique le P. Rideau dans les belles pages qui terminent son livre, pour donner leur plein sens aux affirmations qu'impose ou que suggère le bergsonisme, il faut faire intervenir le Christ, Verbe Incarné. La méditation du mystère de l'Incarnation, voilà la vraie lumière qui éclaire l'histoire de la vie. Le Christ est homme ; mais le croyant ne voit pas seulement en lui un homme parmi

les hommes : Il est le Chef de l'Humanité. Le désir qui germe au fond de tout cœur humain de s'unir à ses semblables pour constituer une société fondée sur l'amour, c'est de l'influence du Christ qu'il dérive. Le triomphe de cette disposition généreuse sur l'égoïsme cherchant à faire des autres un instrument de jouissance, c'est l'œuvre de la grâce du Christ créant en nous la libre volonté du bien. L'achèvement de cette unification, c'est l'assimilation parfaite au Christ, la participation à sa vie. Pas d'amour véritable hors celui que le Christ donne en unissant à Lui. L'impulsion partie de Lui ramène à Lui, car Il est celui en qui les hommes communiquent. S'il n'est pour eux d'unité pensable que fondée sur leur volonté de se donner les uns aux autres par l'amour, c'est le Christ qui en donne le désir, qui en poursuit par nous la réalisation, qui l'achève en nous divinisant. Disons qu'il ne peut y avoir d'Humanité que par le Christ, car pour l'homme il n'y a pas d'autre alternative que de consentir à l'amour du Christ ou de retomber à l'égoïsme qui divise et sépare. Puisque c'est l'homme qui est la raison d'être de la vie sur notre planète, — les autres espèces n'étant que des arrêts dans la montée de la vie vers lui, — l'Univers matériel ne s'organise et ne se tient que pour lui, comme la tige pour la fleur qu'elle porte. C'et donc le Christ qui est finalement le lien de tout l'Univers, qui fait la consistance et la cohérence du monde matériel lui-même. Toutefois, en donnant au Christ un rôle cosmique, il faut se garder de lui attribuer une fonction cosmologique. Tout ce qui rappellerait même en l'épurant, l'imagerie stoïcienne du feu répandu dans toutes les parcelles de la matière et retenant ensemble toutes les parties du monde, doit être exclu. Comme l'âme anime le corps sans se faire corps, le Christ soutient la nature sans se faire nature. L'action qu'il exerce est de l'ordre de la finalité ; le seul selon lequel des plans de réalité différents peuvent s'organiser, se subordonner et communiquer sans se mêler. La raison d'être du monde inférieur, c'est de permettre l'existence de ces esprits imparfaits que sont les hommes ; les hommes existent pour que, s'unissant les uns aux autres et se réunissant au Christ, ils lui donnent ce corps mystique que Dieu lui a destiné. Aimer le Christ et aimer ses frères ne sont que les deux aspects d'un même acte ; il est donc également vrai de dire que c'est en s'unissant par l'amour aux autres hommes qu'on

s'unit au Christ et que c'est en s'unissant au Christ que les hommes se reconnaissent comme frères et qu'ils s'agrègent les uns aux autres, si différents qu'ils soient par leur origine et par leur histoire.

Cette présence d'un Dieu au sein de l'Univers, à la fois comme son centre d'attraction et l'agent de sa transformation, doit nous donner confiance dans l'issue de la lutte engagée par la vie et l'amour contre la mort et la haine. L'Univers inférieur est fait pour l'homme, avons-nous dit : à ne regarder que l'expérience, ne semble-t-il pas le contrarier et le meurtrir autant que le favoriser ? En certains îlots privilégiés paraît régner une merveilleuse adaptation, mais ne sont-ils pas entourés d'immenses zones où l'on ne voit que désordre et chaos ? Si l'ordre n'est pas universel, là où on le rencontre n'est-il pas l'effet du hasard ? Inévitable question, à laquelle il semble difficile de répondre. La finalité est une foi beaucoup plus qu'une constatation. L'Univers est pour l'homme comme l'homme est pour le Christ. Quand on l'a compris, on ne distingue plus ordre et désordre, cohérence et chaos : tout est bienfaisant, parce que tout conduit l'homme à sa véritable destinée, s'il veut en accepter la leçon. Le monde est ordonné pour celui qui veut s'ordonner à Dieu et en accepter les conditions onéreuses.

Rassurés sur l'énigme de l'Univers, nous le sommes aussi sur les destinées de l'humanité : et nous en avons besoin. Car l'union dans la charité est loin d'être réalisée : antagonismes sociaux et nationaux, basés sur des oppositions de culture ou d'intérêts, éclatent partout. Ne faut-il pas désespérer de voir l'égoïsme refoulé et vaincu ? Si l'œuvre qui se poursuit, c'est l'édification du Christ ; si c'est le Christ lui-même qui y travaille à travers nos libres volontés, nous pouvons avoir confiance. Les desseins de la vie, où nous pouvons voir maintenant les desseins mêmes de Dieu, n'échoueront pas. S'il est vrai « qu'il faudrait une nouvelle Pentecôte pour émousser l'exaspération païenne des nationalismes[1] », la première Pentecôte nous est un gage que l'effusion de grâce nécessaire se produira. Voilà les principes qui pour le P. Rideau sont à la base de cet optimisme chrétien auquel l'a invité à réfléchir l'optimisme bergsonien.

Cette méditation de l'Incarnation jette encore une lumière

1. *Le Dieu de Bergson*, p. 110.

nouvelle sur la valeur du travail humain. L'Incarnation n'est pas un état provisoire du Christ. Il n'a pas pris un corps pour raviver et réunir à Lui des parcelles divines éparses dans l'Univers et s'éloigner ensuite avec elles pour regagner la patrie divine. Ame et corps sont joints au Verbe dans l'unité d'une même Personne. Pas de séparation possible sans mutilation du Christ. L'élan de vie qui aboutit à l'espèce humaine ne saurait être mauvais s'il produit cette humanité sainte. Nous n'oublions pas que toute sa sainteté lui vient de ce que le Verbe la pénètre. Mais pour qu'il ait pu en faire, non pas un instrument que l'on utilise en passant, mais quelque chose de Lui, elle ne doit pas être mauvaise. La souillure dont nous sommes tachés n'a pas son origine dans la nature, mais dans un principe étranger. Tout ce qui est épanouissement de la vie, prolongement de son élan est bon ; seule la manière de nous y attacher, les intentions avec lesquelles nous nous mettons à l'œuvre peuvent être viciées. Or la présence du Christ au sein de l'Univers fournit à notre travail une intention pure de tout égoïsme. Il est venu pour surnaturaliser et sanctifier l'ordre humain ; mais il s'y est inséré de manière à en devenir et à en rester toujours le chef. Tout ce qui grandit l'homme et le monde grandit donc le Christ. C'est par amour du Christ que chaque chrétien[1] « ira spontanément collaborer à tout effort pour le progrès social, pour l'amélioration graduelle des conditions de vie, l'organisation rationnelle de l'économie, l'aménagement et la conquête de la terre ». Il travaillera dans un détachement absolu, parce qu'il travaillera pour un autre. Et c'est bien l'attitude qui nous convient, car tant que nous sommes sur terre, nous ne pouvons pas nous aimer sans égoïsme. Et pourtant il croira à la valeur de son travail et de son résultat : ses efforts ne sont pas des exercices d'écolier, il édifie quelque chose. Mais on ne peut se livrer au travail qui fait le monde qu'après avoir implicitement ou explicitement connu et aimé le Christ. Qui refuse de passer par Lui travaillera soit pour multiplier des possibilités de jouissance, soit par orgueil, pour faire éclater la grandeur d'une humanité dont il est membre.

*
* *

Comme on a pu s'en rendre compte, le P. Rideau a, chemin

1. *Le Dieu de Bergson*, p. 78.

faisant, apporté bien des compléments et des corrections à la doctrine bergsonienne. Pour éviter une erreur d'appréciation, il faut noter que Bergson ne nie pas la valeur de tous les éléments du catholicisme qu'il n'a pas intégrés. Son dernier livre, *Les Deux Sources*, qui expose ce qui lui paraît acquis, ne se donne pas comme un résultat définitif mettant fin à ses recherches. Nous avons sur ce point son témoignage même[1]. Rien n'est plus respectable que ce loyal souci d'accepter la lumière à mesure qu'elle se révèle et de ne pas la précéder. Le P. Rideau ne condamne nullement cette attitude : mais pleinement éclairé par sa foi, il pouvait et devait indiquer dans quel sens il fallait prolonger le système, en quels points il conviendrait au besoin de le redresser pour l'orienter vers la vérité totale. Il l'a fait avec intelligence et discernement. Possédant un sens profond des problèmes humains les plus actuels et des réalités spirituelles permanentes, il a montré quel profit pouvaient retirer de la lecture de Bergson ceux qui possèdent et ceux qui recherchent la vérité. Par les questions qu'il traite explicitement, comme par les multiples aperçus qu'il ouvre dans les notes, il force la réflexion à se porter sur les points essentiels de la religion. Il indique en même temps et, à notre avis, très judicieusement, dans quelle direction on aura chance de trouver les solutions justes. Son livre sera une excellente introduction à l'étude de la philosophie religieuse de Bergson.

YVES DE MONTCHEUIL.

1. *Vie Catholique*, entretien avec M. le chanoine Magnin

UNE DISTINCTION OPPORTUNE ET UNE MÉPRISE REGRETTABLE

La multiple action de Dieu dans toute opération des créatures

Une des questions les plus controversées en philosophie et en théologie porte sur l'influence de Dieu dans les actions des créatures. Aucune doctrine peut-être n'a été plus débattue que celle-ci depuis quatre siècles.

Dans un fort louable désir de conciliation, récemment, un professeur de l'Université d'Inspruck, le P. Stufler, S. J., écrivait un livre pour résoudre cette question controversée[1].

« C'est un bien triste spectacle, disait-il dans sa préface, de « voir les théologiens catholiques si divisés sur une question si « importante, puisque sa solution est nécessaire pour établir bien « d'autres thèses fondamentales.

« Au lieu de réunir leurs forces pour combattre les ennemis « de notre sainte religion, les théologiens dépensent leur ardeur « depuis trois siècles à discuter sur le même problème et à se « disputer entre eux. Ne peut-on pas espérer rétablir la paix ? »

Le P. Stufler essaya de se faire l'arbitre entre les combattants et adopta une méthode très juste.

« Inutile, déclarait-il, de proposer de nouvelles raisons et dis-

1. J. Stufler, S. J., *De Deo operante. D. Thomae A. doctrina*, Innsbruck, 1923. — Le même auteur dans de nombreuses revues allemandes a soutenu la thèse contenue dans son livre.

« tinctions ; l'expérience montre suffisamment que cette métho-
« de n'aboutit à rien. On ne peut trancher le débat qu'en invo-
« quant une autorité que tous révèrent également. L'Eglise n'a
« donné sur cette question aucune décision : elle renvoie à saint
« Thomas, et, sur ce point, tous les théologiens acceptent l'au-
« torité de ce grand docteur.

« Il est vrai que l'on a fort discuté sur sa pensée et chacun
« des combattants prétend avoir en sa faveur le docteur angé-
« lique. Il semble toutefois que l'on peut les mettre d'accord.
« En observant les règles d'une sage herméneutique, on peut,
« et on doit pouvoir saisir nettement la pensée du saint docteur
« et exposer clairement son opinion. »

Le P. Stufler n'a pas réussi. Il n'a pas été toujours fidèle aux règles qu'il avait posées et la polémique l'a distrait de l'interprétation objective des textes.

Animé du même désir, et en employant la même méthode que le P. Stufler, nous voudrions renouveler sa tentative. Dans un article, nous ne pouvons tout dire ; nous avons d'ailleurs traité, il y a bien longtemps, cette même question[1] et il nous suffira présentement, après avoir établi sommairement la doctrine de saint Thomas, de montrer l'origine et la raison des divergences qui règnent entre les théologiens en cette matière. A notre avis, on s'est mépris grandement en réduisant à l'unité les multiples activités de Dieu dans toutes les actions des créatures, même dans les actions immanentes de l'intelligence et de la volonté ; et 2° on n'a pas assez noté que Dieu n'agit pas en toutes ses activités comme l'agent le plus immédiat : ce n'est que par sa vertu, disons par son énergie ou sa motion, qu'il est en certains cas le moteur le plus immédiat.

1° Distinction opportune

1. *Les créatures ont une réelle activité ; sans préjudice de la cause suprême, elles sont réellement des causes efficientes secondes.*

Si on n'interprétait pas judicieusement les saintes Ecritures,

1. E. Neveut, *De concursu divino juxta S. Thomam, Bannez et Molina*, Divus Thomas, Placentiae, XXIII, (1902), pp. 559-571 et XXIV (1903), pp. 225-240.
Le concours divin, Science Catholique, nov. et déc. 1909, pp. 1047-1061, 29-43.

on serait tenté de supprimer toute activité dans les êtres créés. Pour les Hébreux, les causes secondes semblent disparaître. Pénétrés d'un profond sentiment religieux, ils ne considèrent que la cause suprême. Pour eux, c'est Dieu qui fait tout. Non seulement il distribue la pluie ou la grêle à son gré, mais encore c'est lui qui façonne l'enfant dans le sein de sa mère. Le livre de Job[1] est particulièrement instructif pour nous révéler les idées philosophiques des Juifs. Et ces idées ne sont pas seulement exprimées dans le livre poétique de Job ; elles se retrouvent dans tous les livres saints : Dieu est la cause de tout ce qui se produit, même des malheurs, même des mauvais sentiments. C'est lui qui endurcit le cœur du Pharaon, comme c'est lui qui aveugle ceux qu'il veut perdre[2]. Les Hébreux ne niaient pas pour autant l'existence de la liberté humaine et l'activité des causes créées, mais ils considéraient surtout le suprême domaine de Dieu.

Ce langage pouvait prêter à des erreurs et de fait elles n'ont pas manqué. Saint Thomas dans tous les passages où il parle de l'action divine dans les opérations des créatures a toujours soin de réfuter ceux qui nient l'activité des causes créées et qui ne veulent pas admettre les causes efficientes[3].

Il n'est pas nécessaire de rapporter sa réfutation magistrale. Ce serait en dehors de notre sujet. Il est quelquefois utile, pour mieux comprendre la doctrine catholique, de connaître les erreurs contraires. Ce n'est pas ici le cas. Notre doctrine est fort nette. Les êtres créés agissent et ont des opérations particulières dont ils sont réellement les causes efficientes ou motrices.

Cette activité des êtres créés ne supprime pas celle de Dieu, qui est et demeure toujours la cause suprême de tout ce qui se fait et qui, par suite, intervient à plus d'un titre dans toute action des créatures agissants. Quelle action lui attribuer ?

2. Dieu intervient dans les actions des créatures à cinq titres différents. Son action comme créateur est distincte de celle

1. *Job*, chap. 38 et 39, etc., etc. Il faudrait citer tous les livres saints.
2. *Ex.* 9, 12 ; *Amos*, 3, 6 ; *Isaïe*, 45, 7 ; *II Reg.*, 12 ; *III Reg.*, 22 ; *Ps.*, 104 ; *Ezech.*, 14, etc., etc.
3. *In II Sent.*, d. 1, q. 1 ; *Cont. Gent.*, III, 66-70 ; *De Pot.*, 3, 7 ; Ia, q. 8, a. 1 ; q. 105, a. 5, etc., etc.

qu'il exerce comme cause finale ou comme moteur universel ou comme agent immédiat de l'être.

Dans les passages où il traite ex professo cette question, saint Thomas mentionne cinq titres de l'activité divine. Dieu est créateur non seulement des êtres créés, mais encore de toutes leurs activités. Et non seulement il a donné aux créatures leurs énergies, mais encore c'est Lui qui les leur conserve. Donc, à ces deux titres, il est cause de tout ce que les créatures font.

« On peut être (*III de Pot.*, a. 7) *d'une manière multiple*, « cause de l'action d'un être agissant. On l'est tout d'abord, en « fournissant à l'être agissant l'énergie qui le fait agir. » C'est incontestable, et saint Thomas renvoie au livre 8e de son commentaire de la Physique d'Aristote pour les exemples et les faits d'expérience qui motivent ce langage. Il est inutile de les rappeler, car l'action doit être attribuée logiquement à la cause génératrice de l'énergie.

Or, poursuit saint Thomas, Dieu donne à toutes les choses créées les forces par lesquelles elles agissent (*de Pot.*, loc. cit.). les formes de leur action, dit-il dans la *Somme* (I, q. 105, a. 5). Tout vient de Dieu. Donc en ce sens tout d'abord, c'est-à-dire comme créateur, Dieu cause toutes les actions des êtres agissants et on doit lui *attribuer* la causalité de ces opérations, sans nier pour cela la causalité des causes secondes.

Mais il ne donne pas seulement à ces êtres leurs énergies, il les maintient encore dans l'existence et conserve ainsi aux créatures leurs puissances d'agir. Dès lors, comme conservateur de l'existence de tout le créé, il est encore cause de l'action des créatures. Ne dit-on pas qu'une médecine, qui conserve la vue, fait voir ? (*De Pot*, q. cit.), que le soleil est la cause de la manifestation des couleurs, parce qu'il donne et conserve la lumière ? (*Som. Théol.*, loc. cit.)

Saint Thomas revient souvent sur ces deux titres. Dieu est cause de nos pensées puisqu'il nous donne et conserve la faculté de penser. Il insiste sur ce point surtout quand il explique que sans Dieu nous ne pouvons rien, conformément à ce que dit Notre-Seigneur. Quand nous effectuons une bonne action, nous ne pouvons la faire qu'en vertu du pouvoir que Dieu nous donne et nous conserve. Toute la bonté, la valeur, la richesse d'une action revient à Dieu comme premier auteur.

Ces deux titres sont si manifestes que le R. P. Stufler veut limiter à ces deux titres toute l'action divine dans les opérations des créatures. En cela il a grand tort, comme nous le verrons[1]. Remarquons seulement pour l'instant que ces titres ne créent qu'une intervention indirecte de Dieu dans l'action. Il est cause de l'action parce qu'il cause la puissance qui produit cette action : il est donc cause de la cause de l'effet, cause primordiale, sans doute, mais cause seulement indirecte de l'effet produit. Il donne réellement et conserve intégralement la faculté d'agir, mais les causes efficientes sont réellement actives. Ce sont donc elles qui produisent leurs effets et Dieu au titre de Créateur et de conservateur de ces causes, ne produit leurs effets que médiatement.

3. *Dieu est cause finale ultime*

L'activité divine dans les actions des créatures ne se borne pas seulement à créer et conserver les créatures avec toutes leurs puissances d'agir, il est encore la fin ultime de toute leur activité. Tout être est incliné au bien. Non seulement Dieu est la cause de cette tendance, mais il en est encore l'objet. (*De Verit.*, q. 22, a. 1.) C'est lui, en effet, qui dispose toute chose avec suavité, en accordant à toute créature de tendre, suivant l'impression de sa nature, aux fins admirables de sa Providence. (*in IV Sent*, d. 49, q. 1, a. 3.) C'est en ce sens que saint Thomas parle de l'amour naturel inné en toute chose : « Est hoc commune omni « naturae ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus « naturalis vel amor », et cet amour naturel n'est autre chose que l'inclination vers le bien : « Amor naturalis nihil aliud « est quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae. » (I, q. 60, a. 5)[2].

1. S. Thomas avait déjà réfuté cette manière de faire : « Ad sextum dicendum quod Deus non solum est causa operationis naturae ut conservans virtutem naturalem in esse, sed *aliis modis* ut dictum est. (*De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 6um.)

2. S. Thomas répète fréquemment cette doctrine : « Naturalia, quamvis non habeant voluntatem, tamen intendunt aliquid per appetitum naturalem secundum quod diriguntur in finem suum ab intellectu divino, naturae attribuente inclinationem in finem, quae inclinatio appetitus naturalis vocatur ». Cf. *De Verit.*, q. 23, a. 1; *Cont. Gent.*, III, 24; Ia, q. 103, a. 8; *Ia IIae*, q. 93, a. 5; q. 1, a. 2; q. 12, a. 5; q. 17, a. 2; *De Malo*, q. 6, a. un. ad 3um, etc., etc.

Dieu agit donc en toute créature en causant en elle cette tendance vers la fin et en étant lui-même cette fin : « Effectus *prin-*
« *cipalius* attribuitur primo moventi dirigenti in finem, quam
« instrumentis ab eo directis ; et propter hoc *operationes* natu-
« rae inveniuntur ordinate procedere ad finem sicut operationes
« sapientis. Planum igitur fit quod ea etiam, quae cognitione
« carent, possunt operari propter finem et appetere bonum natu-
« rali appetitu et appetere divinam similitudinem et propriam
« perfectionem. » (*Cont. Gent.*, III. 24).

Dieu est la fin de toute créature, qui recherche naturellement sa propre perfection et par suite un degré de plus de la ressemblance divine. Dieu attire tous les êtres. Saint Thomas se sert du mot « mouvoir » pour indiquer cet attrait.

Les êtres ont une tendance et, en tendant vers leur fin, ils se meuvent : or, c'est Dieu qui est le principe de ce mouvement, puisqu'il en est le principe et le terme. Saint François de Sales a traduit élégamment, à son ordinaire, cette doctrine du docteur angélique dans son traité de l'*Amour de Dieu* (liv. 1, chap. 7).

L'intelligence humaine a sa fin également : elle tend vers le vrai comme vers son objet propre (*Cont. Gent.*, II, 47 et 48), Dieu donc la meut à ce titre. C'est surtout en parlant de la volonté que saint Thomas insiste sur l'action de Dieu comme cause finale. Cette faculté, qui est un penchant ou une inclination, a pour objet le bien universel. Elle ne peut se diriger que vers lui, et c'est parce qu'elle est entraînée par le bien universel qu'elle peut vouloir des biens particuliers qui lui sont connus comme tels par l'intelligence. (Ia, q. 60, a. 2.)

Dieu a *constitué* ainsi la volonté. C'est lui qui a imprimé en elle cette inclination, car : « omnis inclinatio alicujus rei vel natura-
« lis, vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam *impressio* a
« primo movente sicut inclinatio sagittae ad signum determina-
« tum nihil est aliud quam quaedam impressio a sagittante. »
(Ia, q. 103, a. 8). Qu'on le remarque bien : il s'agit des éléments constitutifs de la volonté. Dieu donne et conserve à cette faculté sa tendance dont il est la cause finale ou l'objet[1].

1. Ita voluntas *movetur ab objecto*, quod est bonum (I, q. 105, a. 4). Quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinatur (*in IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3). Necesse est, quod omnia, quae *homo* appetit, appetit propter ultimum finem (*Ia IIae*, q. 1, a. 6 ; q. 10, a. 1 ; cf. *De Virt. in comm.*, a. 8 ; *In Joann.*, c. 8, lect. 6, n° 4, etc.). C'est la nature même

A ce titre, il agit donc dans la volonté comme en toute créature agissante, puisqu'il attire tout vers Lui. Pour Aristote et pour saint Thomas, la finalité ou la direction vers un but, est l'influence excitatrice de toutes les énergies potentielles ou actuelles de l'être. Cette suprématie d'influence de la finalité explique le retour invariable des phénomènes, la constance des espèces et la tendance primordiale de l'intelligence vers le vrai et de la volonté vers le bien.

En parlant de l'activité de Dieu dans toute opération des créatures, saint Thomas ne pouvait pas passer sous silence ce titre bien particulier : Dieu attire tout être agissant puisqu'il est sa fin.

Seulement il faut bien se garder d'identifier ce titre avec d'autres tout aussi réels, avec ceux de moteur premier et de producteur de l'être. Souvent, les auteurs mêlent des questions très dissemblables. Un moteur ne se confond pas avec une fin, quoique celle-ci soit excitatrice et motrice et il importe de distinguer avec soin la cause finale de la cause efficiente ou motrice.

Or Dieu est aussi cause efficiente dans toute action des créatures et c'est ce titre qu'il faut soigneusement expliquer.

4. *Dieu est cause unique de l'être ; par suite il est l'agent immédiat et direct de cet effet dans toutes les actions des créatures*

a) Comment comprendre cette activité de Dieu et quelles raisons avons-nous pour l'affirmer ?

Dans la production d'un effet, saint Thomas distingue deux causalités différentes. Autre chose est, produire la réalité elle-même et autre chose causer sa production ou son devenir. Dans le premier cas, on est cause de « l'être », dans le second on l'est du « fieri ».

Prenons comme exemple la causalité du constructeur d'une maison. Cet artisan, dit saint Thomas, est cause que la maison se fasse mais il n'est pas cause de l'être de la maison. Il ne le serait

de la volonté. Elle est une tendance et, comme elle est raisonnable, elle sera une tendance vers le bien connu par l'intelligence. Vis à vis de ce bien particulier elle sera libre de sa détermination. L'homme est attiré nécessairement vers le bien universel, mais il l'est librement vers le bien particulier et c'est cette tendance raisonnable c'est-à-dire consciente et réfléchie qui s'appelle proprement la volonté. Toute autre tendance est appelée du nom plus général d'appétit.

que s'il créait les matériaux dont se compose la maison. Or, loin de les créer, il se borne à les arranger. La forme d'une maison naît de cet arrangement. Le constructeur a donc transformé la matière, mais n'a rien produit de tout à fait nouveau comme être. Il a agi comme le cuisinier qui fait cuire des aliments. Le cuisinier se sert du feu. Il modère, active et règle au mieux l'énergie de cet agent. Il s'en sert et ne produit pas lui-même la cuisson des aliments. Ainsi l'être de la maison dépend des matériaux employés et la forme suite la disposition de ces matériaux[1].

Les causes secondes ne sont causes que de transformations de la matière déjà préexistante.

L'être appartient aux substances seulement. Les accidents sont des êtres, mais il subsistent pas en eux-mêmes quoique par eux quelque chose subsiste. Les formes matérielles, elles aussi, n'existent pas par elles-mêmes. Donc, à proprement parler, on ne peut pas dire qu'elles soient faites ou produites. Elles commencent d'être par le fait même que le composé passe de la puissance à l'acte[2].

Or, l'action de la cause seconde ne s'étend pas *directement* à l'existence du composé, mais uniquement à la réception de cette existence. Un homme ne peut être cause de la nature humaine dans le fils qu'il engendre, car il serait sa propre cause. Il ne fait que causer cette nature dans tel individu. S'il en est ainsi, l'être, qui est l'effet le plus universel, doit avoir pour cause, celle qui sera la plus universelle (I, q. 45, a. 5). Ce ne sera jamais une cause créée, puisque rien ne peut être à la fois et sous le même rapport cause et effet (I, q,104, a. 1).

Un autre argument fera mieux saisir cette doctrine. L'être d'une chose a comme cause efficiente celle qui le conserve. Si

1. Considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus *secundum fieri tantum et non directe secundum esse ejus.*

Quod quidem convenit et in artificialibus et in naturalibus. Aedificator enim est causa domus, *quantum ad ejus fieri*, non *directe quantum* ad ejus esse. Manifestum est enim...

Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum; sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris (I, q. 104, a. 1).

2. Esse proprie convenit subsistentibus... illi enim proprie convenit esse quod habet esse et quod est subsistens in suo esse. Forma autem et accidentia et alia hujusmodi non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est (I, q. 45, a. 4).

donc un être persévère dans l'existence indépendamment d'un agent quelconque, cet agent ne peut être la cause de son existence mais seulement de son devenir. (*In I Sent.*, d. 37, q. 1 ad 3um.)

Ces principes philosophiques sont admis par les théologiens et les philosophes, et il est inutile que nous nous attardions à les développer. Ils reposent sur l'analyse de la notion de l'être et ils sont incontestables.

b) Il faut toutefois remarquer que la cause seconde, par le fait même qu'elle cause le devenir (c'est-à-dire qu'elle est cause du « fieri », distinct de l'esse), a un certaine causalité sur l'être lui-même.

« Quiconque est cause de la production d'une chose, dit saint « Thomas (*C. Gent.*, III, 67) est cause, *d'une certaine façon*, de « l'être de cette chose. »

Dans les questions « *de Potentia* » (V, a, 1 ad 4um), saint Thomas concède qu'on peut dire qu'elles le sont pourvu qu'on ne veuille pas employer un langage rigoureux[1]. Le plus souvent il affirme que la créature agissante est *cause instrumentale* de l'être.

L'instrument en effet n'agit pas par sa forme, mais par la vertu qui lui est communiquée par l'agent principal. Le pinceau étend les couleurs et c'est là son action propre, mais il ne les étend artistiquement de façon à produire un beau tableau que par la vertu de l'artiste. Une œuvre d'art est un produit de l'intelligence et seul un être intelligent peut en être proprement et directement l'auteur. Le pinceau y contribue toutefois en exerçant son action propre. Il est un instrument d'art et, comme tel, contribue à la confection du tableau. Ainsi la créature par son action, en transformant les choses, est, jusqu'à un certain point, la cause de l'existence de ces choses[2]. Elle atteint l'existence des choses produites, comme instrument de Dieu et l'on peut dire ainsi qu'elle cause l'être *par la vertu communiquée* de Dieu. (*C. Gent.*, III, cc. 67-70.)

1. Inferiora agentia sunt causa rerum quantum ad earum fieri, non quantum ad esse rerum *per se loquendo;* Deus tantum per se (*De Pot.*, III, a. 1, ad 4um).

2. Sicut securi per artem dari potuit acumen ut esset forma in ea permanens, non autem dari potuit quod *vis artis* esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria ut forma in ipsâ permanens, *non autem vis quâ agit ad esse, ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei quod esset universale principium essendi* (*De Pot.*, III, a. 7, ad 7um).

Saint Thomas revient fréquemment sur ce mode de parler. L'être agissant, en causant le passage à l'existence d'un être subsistant, est cause de l'existence de cet être comme instrument de Dieu ou par la vertu de Dieu.

« L'être est le plus universel et le plus intime effet. Il ne peut « avoir pour cause propre que Dieu seul[1] »

La créature a son action propre puisqu'elle transforme les choses et fait sortir de la puissance de la matière la forme qui y préexistait ; par cette vertu propre, elle sert d'instrument à Dieu pour la production de l'être.

Elle n'a donc vis-à-vis de cet effet qu'une vertu instrumentale et, si elle le produit, ce n'est qu'indirectement et par la vertu de Dieu. S. Thomas applique à cette question sa théorie générale sur les instruments. Les vertus instrumentales ne sont que des intentions, c'està-dire des énergies toute transitoires, semblables aux pensées dont toute l'existence est dans l'esprit. Il n'est point nécessaire de développer toute la théorie du saint docteur sur l'efficacité et la causalité de l'instrument comme tel. Elle est connue et suffisamment expliquée par les exemples donnés. Disons seulement qu'elle s'applique entièrement à la production de l'être par les créatures agissantes.

Pour expliquer encore comment la créature peut produire l'être, saint Thomas se sert d'une autre expression : Dieu cause l'être, dit-il, mais les créatures agissantes causent *tel* être, ou mieux causent la détermination de l'être, ou encore déterminent tel être (*in II Sent.*, I, q. 1, a. 4 ; *C. Gent.*, II, 21 ; *De Pot.*, a. 7, q. 3 ; *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 5, ad 7um).

Ces expressions ont besoin d'être comprises, car elles pourraient prêter aux critiques de Durand de Saint-Pourçain et elles ont été saisies incorrectement par certains théologiens.

Un constructeur d'une maison est cause que telle maison existe : il emploie certains matériaux et fait naître telle forme déterminée ; par suite il est cause que telle maison existe.

« Un être vivant produit son semblable, dit saint Thomas dans la Somme théologique (*loc. cit.*), non pas en causant d'une

1. Ipsum esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus : et idcirco *soli Deo competit secundum virtutem propriam* ; unde etiam dicitur in lb. *De causis* (prop. 9) intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo *quodlibet agens est instrumentum* divinae virtutis operantis (*De Pot.*, a. 7, q. 3).

façon absolue la *nature* de cet être produit, mais en appliquant la nature à cet être particulier. Cet homme en effet ne peut être cause de *la nature humaine*, car il serait sa propre cause, mais il est cause que *la nature* humaine soit dans tel homme qu'il engendre. Or, de même que tel homme participe à la nature humaine ainsi tout être créé, quel qu'il soit, participe à l'être. D'où aucun être créé peut être cause de l'être d'une façon absolue, mais seulement cause *que l'être soit dans tel individu.* » Dieu est la cause unique de toutes les essences et de toutes les natures et à plus forte raison de l'être[1].

« Dans toute chose, dit-il encore plus clairement dans la question troisième « *de Potentia* », on trouve quatre éléments : l'être qui est commun à tout ce qui existe, la réalité qui convient à toute chose naturelle, l'essence qui établit la chose dans telle ou telle espèce et qui par suite lui donne telle ou telle nature et enfin, si on ajoute les accidents, l'individu. Or un individu créé, quel qu'il soit, ne peut établir un autre dans la même espèce que la sienne, si ce n'est comme instrument de la cause qui produit toute cette espèce et tout l'être[2]. »

Pour saint Thomas, comme pour Aristote, l'être réel complet est l'individu (*C. Gent.*, II, 54), et les corps naturels sont individualisés par l'état particulier de leur matière. Ils ne sont pas inertes et les êtres de ce monde sont composés d'énergies, les unes déjà réalisées, les autres en aptitude de réalisation. L'univers est un dynamisme sans relâche, où la mort n'est qu'un enveloppement, dira Leibnitz. Et ces notions d'énergie développable ou potentielle et d'énergie développée ou actuelle s'appliquent aussi bien aux déterminations essentielles de l'individu qu'à ses déterminations accidentelles ; ces déterminations pas-

1. Aliquod perfectum participans aliquam naturam facit sibi simile non quidem producendo absolute illam naturam sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute quia sic esset causa sui ipsius... Sed sicut homo participat humanam naturam ; ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc (I, q. 45, a. 5, ad 7um).

2. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens, et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus, secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in una specie, et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est *instrumentum* illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totius esse (*De Pot.*, q. 3, a. 7).

sent toutes d'un état d'énergie potentielle à un état d'énergie actuelle. Pour cela tout ce qu'une pensée ou un acte de volonté a d'être est causé directement et, d'une façon absolue, immédiatement et uniquement par Dieu.

Ces analyses de la réalité ne sont pas à mépriser puisqu'elles établissent l'omniprésence de Dieu en toute chose créée.

Sans vouloir les poursuivre, retenons que bien réellement le constructeur d'une maison est l'auteur de telle maison comme un père est l'auteur de son fils, mais le premier ne crée pas les matériaux et le second ne crée pas la nature humaine ; dès lors Dieu est l'agent immédiat de l'être et la créature n'est la cause que de sa détermination.

5. *Dieu premier moteur ; la motion divine est immédiate en toute action des créatures*

A parler rigoureusement, nous ne sommes donc causes que de transformations. La créature produit, dit saint Thomas, le « fieri » ; Dieu seul produit directement l'être.

Or, en opérant ces transformations, l'être créé n'agit pas sans cesse ; il doit donc être mu par quelque chose pour que son acte puisse se produire. Ce moteur sera mû par une autre cause seconde et celle-ci mue également par une autre. Il faut nécessairement remonter jusqu'à un être perpétuellement en acte, le premier moteur, ne pouvant jamais être un mobile et étant essentiellement moteur.

Or, ce moteur premier est le plus nécessaire de la série, car si on supprimait sa motion, aucune autre ne pourrait se produire. Il ne sera pas l'agent immédiat, puisque bien d'autres agents agissent entre lui et le dernier mouvement, mais son énergie sera la plus indispensable et, pour parler comme saint Thomas, *la plus immédiate.*

« Il faut nécessairement, dit-il, que l'action de l'agent inférieur ne soit pas de lui puisqu'elle est mise en branle par des « agents supérieurs. Il n'agit que parce qu'il est mu par une « cause antérieure et supérieure. L'agent le plus bas est immé- « diatement actif, comme agent, mais la vertu du premier agent « est immédiate comme vertu. La raison en est que la vertu de « l'agent le plus bas tire son efficacité de la vertu de l'agent

« supérieur et ainsi de suite, de sorte que la vertu de l'agent « suprême a en elle son efficacité. Elle est donc cause immé« diate, de même que dans une démonstration le principe pre« mier est immédiat[1]. »

Voilà la raison du langage de saint Thomas. De même qu'on appelle principe immédiat dans une démonstration, celui qui n'est présupposé par aucun, et qui est la cause d'où les autres tirent leur valeur et leur force probante, ainsi on doit appeler dans un agent vertu immédiate celle qui n'en présuppose pas d'autre et qui est présupposée par les autres. Dans une usine où se meuvent de nombreux métiers, l'énergie du moteur est la première et, au sens de saint Thomas, immédiate, des travaux accomplis par les divers métiers.

« En cela aucun inconvénient, déclare saint Thomas, car de « même qu'il n'y a aucun inconvénient à ce qu'une seule et « même action soit produite par deux principes, la *personne* « même de l'agent et la *vertu* de cet agent, il n'y en a aucun à « ce qu'un seul et même effet soit produit par un agent infé« rieur et par Dieu *immédiatement, quoique d'une manière dif-férente.* » (*C. Gent.*, III, c. 70.)

Saint Thomas établira comme principe que plus l'agent est éloigné plus son influence ou sa motion est immédiate. Ainsi Dieu, l'agent suprême, aura la vertu la plus immédiate de toutes[2].

Ce langage de saint Thomas, accepté par les théologiens de son temps et par ses commentateurs (cf. *Cajetan*, in I, c. 8, a. 1), semble avoir été critiqué au XVIe siècle. Silvestre de Ferrare, commentant la Somme contre les Gentils (loc. cit.), le défend en ces termes : « Si nous voulions parler autrement que les philoso« phes, dit-il, et appeler vertu immédiatement active, celle qui « appartient à l'agent le plus bas et qui est la dernière *mise en*

1. Oportet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam sed per virtutem omnium superiorum agentium. Agit enim in virtute omnium; et sicut *agens infimum invenitur immediate activum, ita virtus primi agentis immediata ad producendum effectum...* (*C. Gent.*, III, 70).

2. Quanto agens est posterius tanto magis est proximum et immediatum ad actionem... Si autem consideratur quantum ad virtutem, quae est principium operationis, quanto causa est magis prima tanto est magis immediata, eo quod agens secundum non agit nisi inquantum est motum a primo... (*in I Sent.*, d. 12, q. 1, a. 3, ad 4um) ;

Cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est *immediatissima* omnibus (*in I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, ad 4um).

« *mouvement* pour la production de l'effet... alors de même que « le premier agent, c'est-à-dire Dieu, moteur suprême, n'est pas « cause immédiate comme agent (comme suppôt, disent les sco- « lastiques), ainsi il n'y aurait aucun inconvénient à dire qu'il « n'est pas cause immédiate selon la vertu, mais parler ainsi se- « rait en philosophie abuser des mots[1]. »

Si on avait bien saisi cette lumineuse distinction, on n'aurait jamais nié la prémotion divine, car aucun théologien ou philosophe ne peut nier que Dieu soit le premier moteur et que tous les mouvements des êtres dans le monde, quels qu'ils soient, remontent à Dieu comme moteur suprême.

On n'aurait pas songé non plus à soutenir que ce titre de l'activité divine met en cause l'existence de la liberté. Dans une usine les machines, actionnées par le moteur, peuvent être diverses et tous les métiers ne produisent pas le même travail ; cependant l'activité du moteur électrique est primordiale, indispensable, et par suite, en parlant un langage rigoureux ou philosophique, immédiate. Saint Thomas affirme sans cesse pour toute activité créée ce titre de la motion divine. Dans la Somme théologique, comme dans tous ses autres ouvrages, il déclare que Dieu *meut*, que Dieu *applique* l'activité des causes secondes, qui ne peuvent se mouvoir qu'à cause de sa motion primordiale.

Les opérations de l'intelligence et de la volonté ne font pas exception. Dieu est l'auteur des actions de ces deux facultés non seulement parce qu'il nous donne et conserve le pouvoir de penser et de vouloir et qu'il est cause finale, étant le souverain vrai et le bien ultime, mais encore parce que toute la réalité des actes de ces facultés est causée directement par lui et qu'il *meut* ses puissances de notre âme selon leur nature[2].

Les puissances passives ont besoin, pour agir, de recevoir d'ailleurs une influence motrice qui les affecte dans leur inté-

1. Si autem volumus alio modo uti vocabulis quam philosophi utantur et vocare virtutem immediate agentem illam qua nulla est inferior virtus mota ad productionem effectus, sic nullum inconveniens esset dicere quod sicut primum agens non est immediatum effectui secundum suppositum, ita neque est immediatum secundum virtutem, sed hoc esset abuti vocabulis in philosophia. (*Silv. Ferr.*, *com. in III*, c. 70, editio 1900, Roma.)

2. Nec cognitio veritatis est nisi a Spiritu Sancto, qui in intellectu operatur et ipsum conservat. (*in II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 5, adluet ad 5um.)

rieur ; ainsi la réaction des sens est provoquée par l'action sur eux de l'objet sensible et l'intellect patient par l'action de l'objet intelligible[1]. La volonté elle-même quand il s'agit du bien en général est déterminée par l'attrait du bien par un mouvement nécessaire[2]. Les puissances actives au contraire, comme l'intellect agent et le libre arbitre, n'ont besoin pour agir que de la présence de leurs conditions d'exercice, mais cette présence est extrinsèque. Ainsi, en présence des images sensibles, l'intellect abstrait, et, en présence des moyens, la liberté choisit. Pour que l'un puisse abstraire comme pour que le libre arbitre puisse s'exercer, il faut qu'on donne au premier des images et à la liberté des moyens[3]. Le feu agit également, mais il faut nécessairement qu'on lui fournisse des matériaux pour exercer son activité. Un nouveau feu ne peut exister si on n'approche pas du matériel de chauffage[4].

« Toute *application* à l'action de *n'importe* quelle vertu active « vient de Dieu premièrement et principalement, parce que la « vertu active n'est appliquée à l'action que par quelque mou- « vement corporel ou spirituel. Or le premier principe de l'un « et l'autre mouvement est Dieu, premier moteur complète- « ment immobile[5]. » Il n'en est pas autrement pour la volonté libre. Puisque cette faculté n'est pas toujours un acte et qu'elle commence à vouloir tel bien ou tel autre, il faut qu'elle soit mue par quelque agent extrinsèque. Dans ce cas, cet agent extrinsèque à la volonté est l'intelligence qui propose tel bien. Cette faculté est mue également. La volonté nous force à prêter attention. Cet acte de volonté sur l'intelligence, lui encore, a été

1. Nous avons réellement la faculté de comprendre donnée par Dieu *C. Gent.*, II, 73; *De Virt. in comm.*, a. 1; Ia, q. 79, a. 4; *De Anima*, a. 5, ad 6um; *De Spir. creat.*, a. 10, ad 1um; *De Verit.*, q. 11, a. 1, a. 3; *Ia IIae*, q. 109, a. 1, ad 2um, etc., etc.).
2. Le mouvement de la volonté est intrinsèque, causé par Dieu (*Ia IIae*, q. 9, a. 6), dont la fin ultime est Dieu (*ibid.*, ad 3um) ; *De Verit.*, q. 22, a. 5; *Ia IIae*, q. 10, a. 1).
3. *De Virt. in comm.*, a. 1; Ia, q. 79, a. 4.
4. Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem (*C. Gent.*, III, 67).
5. Quidquid applicat virtutem activam ad agendam, *dicitur esse causa* illius actionis... sic artifex... omnis *applicatio* virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae. Primum principium utriusque motus est Deus primum movens, omnino immobile ut supra ostensum est (*C. Gent.*, III, 67).

causé par quelque chose d'extrinsèque : v. g., une considération intellectuelle, et ainsi de suite. Or, on ne peut, dit saint Thomas, procéder à l'infini. Dès lors il faut recourir au premier moteur[1].

La liberté n'est point détruite pour cela. Elle s'exerce selon sa nature. Mais pour qu'elle puisse s'exercer, passer de la puissance de vouloir à tel ou tel acte de vouloir, il faut nécessairement l'acte d'un agent qui lui est extrinsèque et en arriver jusqu'à Dieu.

La motion qu'imprime un moteur électrique ne détruit pas la nature du métier qu'il actionne et suivant la nature de ce métier produira des étoffes ou des dentelles. Le cuisinier qui emploie un feu, ne change pas la nature de cet agent créé : il ne fait qu'appliquer son énergie. La liberté n'est pas détruite par le fait que l'intelligence la fait passer en acte, en lui proposant divers moyens, de même que la vertu de l'intelligence reste entière, quand même la volonté commande son attention ou que les images des sens viennent causer son exercice. Le principe est général : rien ne peut passer de la puissance en acte sans être mu par quelque agent et comme les moteurs seconds sont nécessairement mobiles, il faut arriver à un premier moteur, qui, *par les causes secondes*, applique toute chose à son action. Il est le plus éloigné quoique sa motion soit la plus importante. Pour cela elle doit être appelée « immédiate », en langage philosophique.

Tels sont les cinq titres de l'activité de Dieu dans toute action, naturelle ou volontaire des créatures. Dieu agit de cinq façons différentes. D'abord il est l'unique créateur de toute créature et de toute énergie. Il conserve dans l'existence ces mêmes créatures avec leurs énergies. De plus, Dieu est la cause finale de tout le créé. En quatrième lieu, il est la cause unique et par suite l'agent immédiat de l'être, si l'on veut parler correctement. La créature ne peut produire cet être que d'une certaine façon. En employant un correctif, on peut dire cependant qu'elle le cause vraiment. Elle le produit, en effet, par la vertu de Dieu, c'est-à-dire comme instrument. On peut dire aussi que si elle ne produit pas l'être d'une façon absolue, elle cause toutefois tel être, puis-

1. Omne quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est quod voluntas incipit velle aliquid cum hoc prius non vellet, ergo necesse est quod ab aliquo movetur ad volendum... Etenim hoc non potest facere nisi *consilio mediante*... Atqui non est procedere in infinitum (*Ia IIae*, q. 9, a. 6).

qu'elle est la cause des *transformation* de la matière. Même sur ce point, quoiqu'elle ait sa vertu propre, donnée par Dieu, elle ne peut exercer cette vertu propre sans être mue par un agent extérieur qui soit en acte. C'est le cinquième titre de l'activité divine. Dieu agit par les causes secondes, sans détruire en rien la nature des êtres, et comme il est le premier moteur, sa motion est plus immédiate en toute action produite ou en tout mouvement opéré. Dieu n'est pas, dans ce cas, l'*agent* le plus immédiat ; il est au contraire le plus éloigné, mais il reste cependant le plus nécessaire, vu que sans sa motion rien ne pourrait se mouvoir.

Il importe donc de *distinguer* soigneusement les diverses activité divines qui nous forcent à reconnaître l'action de Dieu dans les opérations de n'importe quelle créature. Cette action de Dieu n'est pas dans tous les cas immédiate de la même façon. Dans toute production de l'être, Dieu est agent immédiat, et dans tout mouvement, quoique agent médiat, il donne une motion immédiate.

E. NEVEUT.

(A suivre.)

CHARITÉ ET ESPÉRANCE
CHARITÉ ET VERTUS MORALES[1]

1. Charité et espérance. — Le désintéressement en morale

Le rapport entre la charité et l'espérance, assez délicat à préciser en lui-même, mène naturellement à la difficile question du désintéressement en morale. Le problème est assez important pour qu'on essaie de le poser avec précision, et s'il est possible de le résoudre. Car outre l'influence que la solution en tel ou tel sens peut exercer sur la vie morale de chacun, un véritable intérêt apologétique s'y trouve engagé, en raison des attaques dont la doctrine traditionnelle est l'objet, sur ce point, et des contre-sens qu'on commet d'ailleurs à ce propos.

Aussi bien convient-il ici de ne pas favoriser les équivoques qui se glissent aisément dans le langage, et de ne pas confondre, par l'emploi d'une expression telle que « amour de concupiscence », la charité et l'espérance qui sont deux vertus bien distinctes. Toutes deux assurément sont des habitus surnaturels qui ont la volonté pour sujet. Toutes deux ont pour objet le bien divin : mais ici l'être tend à l'aimer comme son bien propre et à le posséder par un intérêt personnel, d'ailleurs légitime. Là le bien divin se trouve aimé pour lui-même et l'être s'efforce d'y rapporter son désir et son activité, pour lui en faire hommage : il s'oublie lui-même autant qu'il est possible.

On sait que ces deux vertus sont d'une valeur bien inégale. S. Paul a suffisamment marqué la prééminence de la charité.

1. Voir *R. A.*, janvier et avril 1933. Voir dans le numéro de juin, p. 763, les errata de l'article d'avril.

L'infériorité de l'espérance peut se déduire aussitôt du caractère provisoire de son rôle : sa nature indique bien qu'elle doit simplement servir d'intermédiaire entre la foi et la charité. L'espérance, ici-bas, issue de la foi, prépare la venue de la charité ; ou mieux, puisque les vertus théologales sont infusées ensemble lors de la justification, elle est, de la charité, l'antécédent logique et psychologique : on s'en rendra mieux compte par l'analyse qui va suivre. Dans la vie éternelle, il ne demeurera plus que la vision et l'amour, l'une conditionnant l'autre. L'essence divine se montrera au regard intellectuel de l'homme, fortifié et surélevé par la grâce. Le Bien divin se communiquera à la volonté qui tendra vers lui, dans un élan de donation et d'union. Mais pourquoi l'espérance survivrait-elle à notre condition mortelle passagère ? Ce qu'on voit, dit S. Paul, quelle raison y a-t-il de l'espérer ? Ce qui est présent, ce qu'on possède, comment l'envisagerait-on comme à venir et incertain ?

En attendant cette réalisation parfaite de notre être, quelle est au juste la signification de l'espérance ? Elle traduit l'aspect égocentrique de l'appétit en face du bien divin que lui propose l'intelligence. Incontestablement, c'est le mouvement qui a la priorité chronologique comme le révèle l'observation : c'est par une sorte de réflexe instinctif que la volonté tend à s'approprier, pour en jouir, le bien qui lui apparaît convenable. Spontanément elle songe à elle-même et à sa propre satisfaction. Voilà ce que révèle l'expérience. L'être pense d'abord à son propre enrichissement, et commence par rapporter à son moi l'objet désirable.

Que faut-il penser d'une telle attitude ? Est-elle légitime ? Est-elle condamnable ? Est-ce là un égoïsme qu'il faut détruire ou du moins corriger ? Est-ce une nécessité vitale à laquelle il faut se conformer, tout en l'ordonnant dans le sens convenable ? On sait quelles différences se rencontrent ici entre les systèmes de morale. Les uns approuvent sans réserve la recherche de l'intérêt, entendue d'ailleurs en des sens plus ou moins nobles. Les autres rejettent tout aspect intéressé de la conduite humaine comme immoral, ou du moins amoral, sous quelque forme que le moi poursuive son bien propre. On identifie moralité et renoncement absolu. Ainsi la relation entre espérance et charité invite à considérer un problème de portée plus générale : celui

du rapport à déterminer entre la tendance égocentrique de l'être, et la tendance contraire.

Quant au rapport entre la tendance égocentrique et la tendance théocentrique de l'âme, vis-à-vis du bien divin, on sait à quels excès sont allés des auteurs comme Molinos, ou même Fénelon[1]. Une proposition de l'auteur espagnol, condamnée en 1687, est ainsi conçue : « Non debet anima cogitare nec de proemio, nec de punitione, nec de paradiso, nec de inferno, nec de morte, nec de aeternitate. » Pour l'auteur des « Explications des maximes des saints », il propose un idéal de perfection où le rôle de l'espérance est supprimé, où la volonté, devenue indifférente à tout ce qui la touche, fait complètement abstraction de son bien propre pour se tourner exclusivement vers le souci du bien divin. Dans cet état, écrit-il, nous ne voulons rien pour nous-mêmes, mais toutes choses pour Dieu. Nous ne voulons rien pour devenir parfaits et bienheureux par intérêt personnel. Bien plus, on envisage la possibilité de prolonger ce désintéressement total : il y a un état habituel d'amour de Dieu, qui est pure charité, sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre Si l'espérance ne se trouve pas condamnée, à tout le moins y a-t-il tendance à l'éliminer de la vie spirituelle, comme imparfaite et intéressée. Dans l'état de la vie contemplative ou unitive, on renonce à tout motif intéressé de crainte et d'espérance. Il serait donc possible de faire prévaloir à tel point et d'une façon si constante le point de vue divin, la tendance théocentrique, que le mouvement de l'être vers son bien propre en serait complètement suspendu. L'Eglise n'admit pas une pareille exagération.

Disons tout de suite que dans cette délicate question du désintéressement en morale, tout excès apparaît condamnable, et que souvent les termes du problème sont mal posés. Certains moralistes, notamment, se sont fait un jeu malin de montrer en toute activité humaine une recherche vulgaire d'intérêt personnel. Mais leurs calculs sont trop ingénieux et subtils pour être exacts. Il est trop facile de dire par exemple que « le refus des louanges est un désir d'être loué deux fois. » Le tour général de la maxime la rend inadmissible. Quant à l'affirmation que « les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer », on

1. Denzinger 1.227, 1.327 sq.

peut la trouver bien sommaire et très discutable. Elle se fonde sur l'équivoque à laquelle se prête trop aisément le mot d'« intérêt ». On irait à conclure, avec La Rochefoucauld, que la vertu véritable n'existe pas, puisque le désintéressement est impossible.

Mais n'en déplaise à son pessimisme, le désintéressement est chose très possible et chose très réelle, à la condition de s'en faire une idée juste. Et c'est par la purification progressive des intentions qu'il se réalise. Si dans une famille, quelques-uns, par dévouement à de plus faibles, renoncent à des avantages matériels légitimes, — cédant par exemple une part de leur héritage à des frères ou sœurs incapables de se suffire —, l'acte, en lui-même, est désintéressé. L'est-il vraiment du point de vue moral ? Il faut pour se prononcer examiner l'intention dont il s'inspire. Admettons qu'il n'y ait dans l'esprit de celui qui se dépouille nulle pensée de pareil sacrifice à lui consentir en retour, nul intérêt matériel en jeu, à l'arrière-plan de ses espérances. Admettons que nulle vanité ne le meuve dans son action. Il se peut cependant que le sujet recherche, dans son acte altruiste, une satisfaction de qualité très raffinée, qu'il soit poussé par le désir de sauvegarder et de resserrer même l'unité familiale, de sentir la douceur d'une affection reconnaissante — avantage bien supérieurs à l'argent. De telles intentions, suivant la tendance kantienne, n'auraient rien à voir avec la moralité. Mais, à ce point de vue même, accepterait-on pour autant de les condamner ? Elles apparaissent trop humaines, au noble sens du mot, et trop légitimes. Mais il se peut très bien qu'au delà de ces motifs de qualité diverse, prédomine la recherche d'une satisfaction d'ordre très rationnel, celle du devoir accompli parce que c'est le devoir ; du plaisir supérieur de se sentir en règle avec la volonté divine, de se sentir meilleur par le renoncement qu'on a consenti. Plus souvent, ce sera un motif suprarationnel de charité évangélique qui inspirera de tels sacrifices. On aura donc le contentement profond et intime d'avoir imité la charité du Christ, d'avoir cherché à plaire à Dieu en procurant sa gloire. De telles raisons, quand elles inspirent la conduite, doivent être regardées, en dépit des malveillants et des égoïstes, comme véritablement désintéressées.

Cette affirmation est aisée à justifier, et d'après un critère bien simple. Il y a désintéressement vrai, là où il y a amour vrai, c'est-

à-dire don de soi. Or c'est bien le cas dans l'exemple cité : ce don de soi se remarque à la fois dans le sacrifice extérieur consenti, et dans l'intention qui le provoque. Le chrétien qui se dépouille de ses biens par amour pour Dieu, recherche par cette donation des choses intérieures et de lui-même, l'union avec Dieu. C'est là le mouvement authentique de l'amour. Mais on voit aisément que le désintéressement véritable devra être défini et réalisé par rapport au Bien absolu, seul capable de contrebalancer l'attrait si puissant du moi, et en vertu d'un motif transcendant d'action. De telles conditions cependant sont possibles et il faut même reconnaître qu'elles existent.

On peut se représenter, en définitive, comme deux pôles de l'activité humaine. Il y a le moi et il y a le Bien, c'est-à-dire Dieu. Toute la vie morale s'organise en fonction de ces deux centres d'attraction. Il y a de l'un à l'autre des échanges continuels d'énergie, et comme une émission incessante de fulgurations. C'est le moi d'abord qui cristallise les motifs d'agir et les actions même : un égocentrisme naïf est visible chez les enfants et ceux qui leur ressemblent. Certains, sous ce rapport, restent des enfants toute leur vie. Ce qui se manifeste dans ces psychologies primitives, c'est une tendance à rapporter tout à soi-même avec candeur, à se croire le centre du monde. Peu à peu, l'enfant se dégagera de cette emprise tyrannique du moi, grâce à l'éducation et au progrès de son expérience. Car à un certain moment l'être qui aurait vécu d'une façon exclusivement égocentrique, éprouvera un sentiment de malaise, comme à la suite d'une surcharge et d'un déséquilibre. Le moi est incapable de se suffire à lui-même : il ne peut être sa propre fin dans son activité. D'où, une fois cette vérité élémentaire constatée, d'une façon tout implicite et obscure, la tendance à organiser sa vie en fonction aussi des autres, et, si l'éducation est religieuse, à tenir compte de Dieu surtout. Rappelons-nous tel et tel enfant, unique et choyé avec exagération, devenu tyrannique et égoïste. Mis en contact avec d'autres enfants, par nécessité ou par recherche de distraction, il se rend vite compte du caractère anormal de son égocentrisme et de l'adaptation qui s'impose à lui. Celle-ci ne se fera peut-être pas sans mal et sans résistance : mais elle s'opérera, et les tendances altruistes iront se développant. A cette condition l'équilibre de la vie sera possible. Mais, qu'on le note

bien, il y a des retours successifs d'un pôle à l'autre de l'activité humaine. L'âme, déjà élevée en perfection, pourra être corrigée de telle faute par le désir, égocentrique, de mieux sentir son union à Dieu ; de là elle s'élèvera sans doute à des considérations plus désintéressées, qui feront intervenir la gloire de Dieu. Par ailleurs, tout progrès réalisé au prix du renoncement finira par entraîner une satisfaction égocentrique, provoquée par la conscience de son propre perfectionnement. Une âme généreuse profitera de ce sentiment agréable pour remercier Dieu et lui renvoyer, plus purement, tout l'honneur de sa perfection personnelle. De la joie égoïste elle passera à l'amour de gratitude et de complaisance. Elle renoncera affectivement à ces jouissances supérieures, et n'y verra qu'un motif, de plus, de fidélité totale. Elle refusera de trouver son plaisir en un autre objet que le Bien divin. L'amour est avide de se démunir et se dénuder : l'expérience des mystiques en apporte la preuve, et tel passage de saint Jean de la Croix en serait une illustration suffisante. Mais plus l'être se dénude et va s'appauvrissant — en bien intérieur, en affection humaine, en vérité conceptuelle — plus aussi, inévitablement, il va s'enrichissant sur ce plan supérieur, c'est-à-dire en union divine toujours plus intime et plus parfaite. Plus il donne, et plus il reçoit. Le zèle qu'il met à se dépouiller de tout bien personnel, même spirituel, est moindre que celui de la Bonté divine à l'enrichir. Cet enrichissement sera, ou non, senti dans la joie : peu importe ; l'être ne peut pas ne pas en avoir une connaissance obscure. Et ainsi se livre dans l'âme qui avance en amour, une lutte douloureuse entre l'espérance et la charité, pour la conquête d'un désintéressement toujours plus pur.

On le voit : le dépouillement de l'intérêt personnel n'est pas un vain mot, c'est chose réelle. Mais il ne faut pas ici méconnaître les nécessités profondes de l'action, et les exigences de la métaphysique, c'est-à-dire la loi même de l'être. Le moi tend, ou du moins peut tendre, chez les meilleurs, à se renoncer autant qu'il est possible : c'est vrai. Mais n'oublions pas qu'il reste, inévitablement, substrat de l'activité. Il ne se peut pas que ce ne soit l'être qui agisse, qu'il agisse autrement que mû par l'appétit de l'être. Le désintéressement ne saurait s'entendre au sens d'indifférence de l'être à son accroissement. Pareille exigence serait

inadmissible et même inconcevable. C'est ce qui est méconnu, par suite d'un contresens et d'une équivoque, par le moralisme kantien et par les doctrines du pur amour à la manière de Fénelon. Ici et là, on brise le ressort de l'action, sous prétexte d'intention pure et de charité parfaite ; on oublie l'appétit nécessaire du vouloir pour le Bien, quand on prétend réduire la moralité à une simple conformation de l'intention au caractère universel de la loi ; on se méprend sur la véritable nature de l'amour quand on veut l'identifier avec un désintéressement qui serait indifférence, avec une passivité qui serait inertie. La morale demande qu'on recherche le Bien suivant l'ordre, non qu'on y renonce ; l'amour tend, non pas à tuer le vouloir, mais à le rendre plus actif dans une donation de lui-même et la recherche de l'union, de l'unité parfaite. On ne peut exiger ni souhaiter, que l'être se renie lui-même. Il doit être ce qu'il est, et il ne peut tendre qu'à s'enrichir. Le tout est de ne pas confondre le véritable accroissement d'être, avec ce qui en est seulement une apparence et une contrefaçon. Qu'on n'oublie pas que l'action, vue dans sa profondeur, met en définitive deux termes en présence : le moi et Dieu, c'est-à-dire le Bien; deux personnalités qui recherchent l'union par le don mutuel de ce qu'elles sont. Que Dieu se donne, et surnaturellement, c'est là le grand mystère : mystère d'amour, que la pensée païenne la plus haute semble n'avoir pu pressentir. Platon a bien vu que la Beauté était souverainement aimable ; il ne semble pas qu'il ait soupçonné en elle un désir de nous aimer. Mais que le moi tende à se donner au Bien, rien de plus naturel, en vertu de l'exigence profonde de l'être, qui remonte instinctivement à son principe. Tendance égocentrique, tendance théocentrique (pour placer le problème en sa pleine lumière) doivent coexister et s'équilibrer, non pas se détruire. Le moi est une personne, et donc un centre d'attribution : l'action, même quand elle a Dieu pour terme, et vise au don total, doit revenir au moi, sous une forme quelconque, inévitablement. Le désintéressement ne peut supposer le contraire, car il est chose raisonnable : il ne le serait pas de poser le moi comme personne et d'oublier ensuite ce caractère personnel.

Qu'on éloigne donc les fantômes de désintéressement, plus grands que nature en apparence, mais irréels et vides, simples chimères, imaginations philosophiques de Kant ou théologiques

de Fénelon. Espérance et charité ont chacune leur rôle, légitime et nécessaire, jusqu'au jour où ce sera le règne souverain de l'amour. Celui-ci tend à l'union de deux personnalités, mais les respecte. Il tend à substituer l'une à l'autre : voilà pourquoi il y a des amours avilissants : voilà pourquoi l'amour de Dieu, l'amour même désintéressé, est, plus que tout autre, enrichissant. Le tracé de la route est donc bien simple : du moi au Bien, tel est le mouvement que l'âme tend spontanément à accomplir, avec des alternatives diverses, comme des va et vient, avec la possiblité aussi de se méprendre et de manquer sa propre réalisation. On voit quelle est la part des vertus de foi et de charité : il s'agit pour l'être de connaître Dieu, de l'aimer, d'une façon toujours plus parfaite ; et la souveraine façon de connaître et d'aimer Dieu, c'est d'être en connaturalité avec lui par la grâce. On voit aussi le rapport de l'espérance à la charité : celle-ci achève ce que celle-là commence. L'une exprime la première réaction de l'appétit en face du Bien, réaction de la tendance égocentrique. L'autre exprime l'attraction, qui suit naturellement, en sens contraire de l'appétit par le Bien et manifeste une direction théocentrique. L'une est avide de s'approprier le Bien divin, pour en jouir ; l'autre de se donner à Lui pour s'y unir et s'y complaire. Mais qu'on le remarque bien : la charité est, plus que l'espérance, avide de tenir le Bien et de se fondre avec lui par le don, en l'unité. *Dilectus meus mihi, et ego illi.* L'amour est souverainement actif, l'amour est l'action même. Dans cette perspective, nous pouvons mieux comprendre la véritable ascension du savoir et de l'amour, qui porte l'âme à s'oublier toujours davantage pour sortir d'elle-même et s'unir à Dieu — mais avec cette inévitable condition, naturelle et juste, qu'elle finisse, au terme, par se retrouver elle-même, enrichie de ce contact, et rassasiée pleinement par le don du divin. *Adhærere Deo bonum.*

2. Charité et Vertus Morales. Rôle unifiant de la charité.

L'acte qui réalise la nature humaine en perfection semble être le don de soi au Bien pour s'unir à lui autant qu'il est possible. L'excellence d'une telle donation apparaît surtout dans la perspective de l'économie surnaturelle, par laquelle une connaissance immédiate de l'intimité divine est rendue possible, et par laquelle, en conséquence une véritable amitié peut s'instituer entre Dieu et l'homme, dans une mutuelle appartenance. C'est à

l'amour, en raison de sa prééminence, que tous les actes de l'homme, intérieurs et extérieurs, doivent s'ordonner : il est par excellence l'action. C'est en ce sens que la charité peut, et doit jouer dans la vie morale un rôle unificateur : elle est, dans l'homme surnaturalisé, la forme des autres vertus, théologales et morales, et il semble que son influence doive tendre à ramener à elle-même, dans l'unité, les actes multiples et divers, que le devoir fait accomplir à l'homme.

Cette unification de la vie, au sens le plus général, et en particulier l'unification par la charité surnaturelle de toute la vie chrétienne, est rarement comprise comme il le faudrait. Combien y en a-t-il, même parmi les chrétiens, qui établissent dans leur existence des compartiments nettement séparés, isolant de façon bien artificielle et inintelligente, les différentes formes de leur activité. Il y a là une méconnaissance nuisible de l'unité foncière du réel : on semble oublier que c'est l'être, dans sa totalité, qui, à chaque instant agit, qu'en tout ce qu'il fait, tout ce qu'il est intervient et en quelque manière se retrouve. On semble ignorer la très véritable continuité de l'activité psychologique, qui dans son développement reste une. Comment se pourrait-il donc que le défaut, en un point, de cette activité n'entraîne pas un déficit général sur tous les autres ? L'affaiblissement de la tension doit forcément avoir un retentissement sur tout l'ensemble. Et il en est bien réellement ainsi : les grandes défaillances qui surprennent les témoins du dehors et les intéressés eux-mêmes, s'expliquent le plus souvent par un ensemble de négligences auxquelles on n'avait pas assez prêté attention.

Mais on sait quel hiatus existe dans certaines consciences entre la religion et la morale : d'un côté, rites purement formalistes et, en réalité, vides, de l'autre conformation sans résistance à toutes les pratiques mondaines, entendues au sens le plus défavorable. Il y a place pour beaucoup de pharisaïsme dans une telle attitude, et on ne voit que trop le scandale qui en résulte pour les non-croyants, qui s'attendaient à rencontrer, dans ces chrétiens, d'honnêtes gens. Que d'inintelligence, dans un grand nombre de vies, du lien qui doit rapprocher dans l'âme les diverses vertus et unir toutes les activités. Entre les occupations professionnelles, le devoir familial, les distractions et les relations sociales à entretenir : trop nombreux sont ceux qui ne savent pas voir le rapport

à établir. C'est une même conscience qui doit à des moments différents s'acquitter de ces devoirs disparates. C'est le même homme qui va à ses affaires, élève une famille, se rend au théâtre et fréquente des amis : mais on ne s'en douterait pas toujours, à voir les contrastes et les oppositions de la conduite morale. Chacune de ces séries semble occuper dans l'être son casier séparé.

Une des plus curieuses, et des plus fréquentes disjonctions de cette sorte est celle qui s'établit entre la pratique de la charité et celle de la justice. Dans son « Nœud de Vipères », M. Mauriac prête sur ce sujet quelques bonnes vérités à son personnage qui adresse à sa femme les reproches suivants : « Que charité soit synonyme d'amour, tu l'avais oublié si tu l'avais jamais su. Sous ce nom, tu englobais un certain nombre de devoirs envers les pauvres, dont tu t'acquittais avec scrupule en vue de ton éternité. A cette époque, les pauvres — tes pauvres, une fois secourus, tu ne t'en trouvais que plus à l'aise pour exiger ton dû des créatures vivant sous ta dépendance. Tu ne transigeais pas sur le devoir des maîtresses de maison, qui est d'obtenir le plus de travail pour le moins d'argent possible. Cette misérable vieille qui passait, le matin, avec sa voiture de légumes, et à qui tu aurais fait la charité largement si elle t'avait tendu la main, ne te vendait pas une salade que tu n'eusses mis ton honneur à rogner de quelques sous son maigre profit. Les plus timides invites des domestiques et des travailleurs pour une augmentation de salaire suscitaient d'abord en toi une stupeur, puis une indignation dont la véhémence faisait ta force et t'assurait toujours le dernier mot. Tu avais une espèce de génie pour démontrer à ces gens qu'ils n'avaient besoin de rien... D'ailleurs, tu les soignais avec dévouement s'ils étaient malades ; tu ne les abandonnais jamais... Tu professais, sur toutes ces questions, les idées de ton milieu et de ton époque. » Chacun a pu en effet, pour son compte, saisir quelque manifestation de ce travers chez d'excellents chrétiens. Il semble que certaines personnes se dédoublent avec une facilité déconcertante. Autre l'homme d'affaires qui pratique sans scrupule le summum jus : les affaires sont les affaires ; autre l'homme d'œuvres prêt à soutenir de son argent les pauvres et les institutions pieuses. Mais il arrive, il est arrivé souvent à une certaine époque, que le même homme incarne ces deux aspects

disparates, et qu'un argent gagné dans des conditions trop dures pour autrui, serve finalement à soulager la misère. Ces dédoublements de conscience ne sont pas rares. On pense à ces milliardaires américains qui passent la moitié de leur vie à édifier des fortunes monstrueuses au prix d'une lutte impitoyable, et l'autre moitié à les dispenser à des œuvres de bienfaisance. Il y a là un morcellement inintelligent de la vie morale — alors que la vraie solution serait au contraire de faire pénétrer dans toutes les activités un même esprit : celui de la charité.

Dans la pratique même de la charité, il faut prendre garde au compartimentage et craindre le rétrécissement du point de vue. Le sectarisme n'y est pas un danger illusoire. On finit aisément par concentrer toutes ses ressources de dévouement sur une œuvre : la sienne, à l'exclusion de toutes les autres. Telle qui dépense son argent et son temps à soigner en préventorium des enfants menacés de tuberculose renvoie sans leur donner un sou les petites sœurs des pauvres qui sont venues quêter à sa porte. Que de fois encore un esprit familial mal compris et étroit semble dessécher et tarir, à l'égard des étrangers, toute effusion de sympathie et de bienfaisance ! Dévouement restreint, inspiré par un instinct plutôt que par la raison et par la foi — et qui ne saura jamais s'élargir pour la compréhension des causes larges. Que de catholiques méconnaissent ainsi le caractère universaliste de leur confession ! « A cette époque, fait encore dire M. Mauriac à son même personnage, dans l'ouvrage auparavant cité, ton amour pour tes enfants t'accaparait toute entière ; ils dévoraient tes réserves de bonté, de sacrifice. Ils t'empêchaient de voir les autres hommes. Ce n'était pas seulement de moi qu'ils t'avaient détournée, mais du reste du monde. A Dieu même tu ne pouvais plus parler que de leur santé et de leur avenir. » Ce n'est nullement chose introuvable que cette exagération de l'amour maternel, qui en vient à faire oublier le dévouement même conjugal, à plus forte raison toute préoccupation de charité universelle. C'est bien une preuve que les sentiments et les devoirs, pour s'harmoniser, doivent remonter jusqu'à la considération de Dieu, en qui et pour qui il faut aimer les hommes. Cela n'empêchera nullement de réserver aux diverses affections la place qui leur convient en vertu de l'ordre naturel : on ne confondra pas, comme d'égale importance, toutes les obligations de charité, pas plus qu'on ne confondra la charité elle-même avec la justice.

Unifier n'est pas confondre : et on peut très bien, en rappelant le point de vue de l'unité, si facilement méconnu, maintenir la distinction entre la charité et la justice. Il importe bien, en effet, d'établir entre les personnes et les droits les séparations nécessaires. Faute de quoi, les forts auraient plus beau jeu encore qu'ils n'ont, à opprimer les faibles. L'imperfection humaine requiert une telle distinction des devoirs. Qu'on distingue donc soigneusement ce qui est dû à autrui comme juste salaire, ce qui pourra ensuite être réclamé en supplément par la charité. Autrement, la charité ne servirait parfois, comme il arrive, qu'à masquer l'injustice, ce qui est une odieuse profanation. Dans le pharisaïsme stigmatisé par M. Mauriac, il y a à la fois manquement à la justice et fausse conception de la charité : on pêche par confusion et ignorance de la véritable unité. On a bien vu, en cas de disette, la nécessité d'un rationnement rigoureux, même dans le cercle de famille : sans cela on eût simplement donné, au nom de la charité, une prime à la gloutonnerie et à l'égoïsme. Certains, en effet, ne regardent jamais du côté de leurs voisins ; c'est leur privilège d'être inconsciemment égoïstes : à moins d'une barrière que leur oppose la justice, et faute de mesures défensives, la charité des autres serait leur dupe. On comprend donc très bien le maintien des bornes nécessaires : il faut commencer par délimiter la justice, pour mieux pratiquer ensuite la charité. Mais il ne faut pas pratiquer la justice dans un esprit d'égoïsme, contraire à la charité. Summum jus, summum injuria.

Cette relation délicate de la justice et de la charité est particulièrement difficile à déterminer en matière de propriété. Dans quelle mesure la justice sociale ou même la justice commutative peut-elle intervenir pour régler l'usage du superflu dont le riche dispose ? En quel cas, pour quelles raisons sociales ou individuelles ? On voit, d'une part, le droit qu'exerce le propriétaire sur son bien pour l'administrer et en user à son gré, raisonnablement. On voit aussi les obligations de charité qui lui incombent, en raison de son superflu. Et l'on sait qu'on ne peut, trop simplement, lui faire un devoir de justice d'employer utilement son superflu : une telle obligation relève normalement de la charité. Par ailleurs, le mot de Saint Thomas reste vrai : En ce qui concerne l'usage, l'homme doit considérer ses biens comme communs, et non comme lui étant exclusivement propres. Il est bien

certain que la justice peut venir, sur certains points, — en cas d'extrême nécessité individuelle ou sociale — corriger le défaut de charité et rétablir l'ordre par un emploi rationnel des biens de ce monde : la chose au service de l'homme. L'autorité publique, en certains cas ; l'individu lui-même, en certains autres, pourront exiger que la finalité des objets matériels soit respectée. Justice et charité ont là des rôles distincts, mais nullement opposés. Le but qu'elles se proposent toutes deux est le même en définitive : de faciliter à tous, par les avantages de la vie sociale, la réalisation de leur humanité. La justice indique le minimum à respecter. Mais il reste bien que l'idéal est de tendre, par une justice parfaite et large, à une charité unifiante. Mieux que la justice, qui suppose et précise les distinctions, la charité est capable d'unir entre eux les hommes, d'unifier dans l'homme les diverses activités. Voilà pourquoi la justice doit finalement se subordonner à l'amour. C'est l'unité qui doit prévaloir, en raison de sa perfection. Entre des hommes parfaits, il ne resterait plus de place pour des relations de justice : ils ne feraient qu'un même cœur et une seule âme. Aristote n'a pas tout à fait tort de railler la prétention d'appliquer aux dieux, qui sont parfaits, la notion de justice, trop humaine. Pour lui, la seule occupation digne des dieux est la pensée. Le christianisme est venu nous apprendre qu'au-dessus de tout règne l'amour : car Dieu est charité.

Que la justice fasse place à des rapports différents, régis par des vertus plus hautes, en des cas spéciaux : la piété familiale nous en offre un exemple. Ce qui règle les relations entre parents et enfants, c'est une justice mêlée d'amour, en raison de l'union plus étroite des personnes en cause. Le fils doit à son père certaines prestations : affection, assistance, respect. Le lien qui s'établit entre ces deux êtres, dont l'un est issu de l'autre et lui appartient en quelque façon, n'est pas un lien de justice. Ce qui est au père est un peu au fils ; le fils n'est-il pas lui-même quelque chose du père ? Ceci n'indique nullement une obligation moindre : si elle est moins nettement définie, elle est en réalité plus haute et plus sacrée. L'unité des activités diverses et des différentes vertus apparaît mieux dans ces formes de transition et la prédominance de l'amour s'y manifeste davantage.

A plus forte raison, la remarque s'impose-t-elle en ce qui re-

garde la religion, et les rapports de l'homme avec Dieu. Nulle part, mieux qu'en ce domaine, la charité n'apparaît au terme de la tendance unificatrice. Si le but de toute vertu est de préparer et de réaliser le règne de l'amour, jamais la chose ne fut plus vraie que de la religion. Les relations de l'homme avec Dieu ne relèvent pas à proprement parler de la justice : pour cette raison que l'être de l'homme est tout entier de Dieu et à Dieu. Mais assurément, l'homme doit à Dieu l'hommage de tout ce qu'il a et de tout ce qu'il est, à un titre plus exigeant que celui de la justice même. Il y a obligation pour lui — et c'est son plus haut intérêt — de rapporter à Dieu toute son activité, de se donner au maximum à son Créateur pour s'unir à Lui. Voilà pourquoi l'acte essentiel de la religion est le sacrifice, c'est-à-dire le don qui unit et divinise : Omne opus quod agitur ut sanctae societate inhaereamus Deo. La perfection de la religion, — comme la perfection du sacrifice, est donc dans le don intérieur de l'intelligence et de la volonté, pour penser et aimer selon Dieu, pour penser et aimer Dieu. La perfection de la religion est dans l'amour. Les actes extérieurs ont leur prix comme conséquence logique de la disposition intérieure et garantie de notre loyauté. Mais toute 'essence de la religion, bien qu'on méconnaisse souvent cette vérité, est au-dedans. Elle consiste à vivre avec Dieu, à penser à Lui, à lui donner avec toute la préoccupation de l'esprit, tout l'élan de sa volonté. Adhaerere Deo, bonum est. Par ce mot, se trouve définie à la fois la religion et l'amour : sans l'amour, la religion est vide ; elle n'est plus qu'un rite sans âme.

Ainsi l'amour apparaît bien comme la réalisation dernière de l'homme. Il est le point de convergence où aboutissent tous les actes et toutes les vertus. C'est lui qui unifie l'activité et la vie, c'est lui qui enrichit définitivement l'être par le contact avec l'Etre. Ici se montre dans sa vérité la parole évangélique : se donner et se perdre, c'est se retrouver et s'agrandir. C'est donc bien notre volonté qui fait notre destinée : elle la prépare ici-bas, elle la réalise dans l'éternité ; car c'est elle qui opère notre cohésion à Dieu. C'est elle qui nous porte vers Dieu, au préalable connu par l'intelligence, qui nous le fait tenir dans l'union. Ceci marque sa prépondérance, sans diminuer l'importance du connaître : à chacun son rôle. C'est bien l'homme dans son unité qui agit,

qui connaît et qui veut, qui cherche son accroissement d'être par l'union à Dieu. Mais l'action, essentiellement, c'est l'amour ; et l'unité que réalise l'amour l'emporte sur l'assimilation spéculative. Au terme, dans la Béatitude, nous verrons ; mais surtout nous aimerons et nous serons aimés. Ce sera alors le dédommagement, dans l'unité parfaite, de tous les morcellements d'ici-bas, de toutes les séparations, de toutes les solitudes. Après le douloureux enfantement de la vie terrestre, nous jouirons de la perfection de notre être, engendré enfin par une union féconde avec le Bien, dans la Beauté.

Merville (Nord).

E. ROLLAND.

LA RÉSERVE DU SAINT-SACREMENT

Nous ne partageons certes plus la « marotte primitiviste » que Bremond relevait récemment chez les chrétiens du grand siècle (et tout spécialement chez les jansénistes), mais il ne nous est pas indifférent de savoir que les usages liturgiques actuels ont des attaches dans le passé chrétien le plus vénérable. Est-ce le cas pour la Sainte Réserve ?

I. La Réserve dans les premiers siècles

Il n'y a pas très longtemps qu'on s'imaginait répondre à ce problème d'une façon satisfaisante en affirmant — à l'aide d'un dossier qu'on jugeait de bonne qualité — que la pratique de conserver l'Eucharistie dans une colombe eucharistique remontait sans conteste à la plus haute antiquité chrétienne : pour s'en convaincre, il n'est que de parcourir l'article *Colombe eucharistique* du Dictionnaire d'archéologie et de liturgie, par ailleurs si utile. Mais quand on se décide à examiner d'un peu près les pièces de ce dossier, on est vite déçu.

S'agit-il par exemple du texte tiré du traité de Tertullien *Contre les Valentiniens*, où il est question de la demeure de notre colombe, « simple et en plein jour » (*nostrae colombae etiam domus simplex, in editer semper et apertis et ad lucem*), le contexte ne suggère rien d'eucharistique : la colombe ici n'est qu'un symbole de la doctrine chrétienne en même temps que de l'Esprit-Saint (*Amat figura spiritus sancti orientem*). Auparavant Tertullien vient de parler du serpent, symbole de l'hérésie.

Les autres textes ne sont pas plus probants. Dans celui qu'on extrait de l'épître XXXII de Paulin de Nole, la colombe figure

simplement l'intervention de l'Esprit-Saint au baptême du Christ au Jourdain.

Pleno coruscat trinitas mysterio
Stat Christus agno
Vox patris coelo tonat
Et per columbam spiritus
Sanctus fluit.

L'usage eucharistique des colombes ornées de pierres précieuses mentionnées par le *Liber pontificalis* à propos de Constantin ne saurait être qu'une hypothèse, à côté d'autres plus plausibles : ces colombes pouvaient être de simples motifs décoratifs, comme celui que signale Grégoire de Tours, au-dessus du tombeau de saint Denis (chap. LXXII du *De gloria martyrum*). Dans le livre II du *Carmen pascale* de Sedulius, les versets allégués décrivent trop visiblement l'intervention de l'Esprit-Saint du baptême du Christ pour qu'il soit nécessaire d'insister. En réalité, tout ce qu'on peut concéder pour les six premiers siècles, c'est qu'il y eut bien dans les églises, ou plus exactement dans les baptistères, des ornements en forme de colombe, mais ils avaient une simple valeur symbolique du rôle de l'Esprit-Saint au baptême comme l'indique clairement la supplique des moines d'Antioche au patriarche Jean contre Sévère : en tout cela, il n'est pas question de l'Eucharistie. En fait, les premiers textes clairs qu'on puisse alléguer en faveur de la colombe eucharistique suspendue au-dessus de l'autel ne remontent pas plus haut que le dixième ou le onzième siècle, par exemple dans les *Consuetudines Cluniacenses* d'Udalric, où le texte, cette fois est d'une netteté qui ne laisse rien à désirer : c'est dans la colombe suspendue au-dessus de l'autel que le diacre (*Diaconus de columba jugiter pendente super altare*) doit prendre la pixide pour la purifier en vue du renouvellement des espèces[1].

*
* *

Faudrait-il donc descendre si bas dans le cours de l'histoire

1. Pour tout ceci, voir Braun, *Der christliche Altar*, Munich, 1924, tome II, p. 574 et suiv.

pour trouver des traces sérieuses de la Réserve du Saint-Sacrement ? En aucune façon.

Quand on consent à laisser de côté les colombes eucharistiques, on peut compter sur une moisson plus fructueuse, dans l'histoire la plus ancienne de la vie chrétienne. N'est-elle pas singulièrement évocatrice de l'âme chrétienne primitive, de sa ferveur eucharistique et de la familiarité pieuse qui lui était loisible, l'image touchante, rapportée par Tertullien dans son *Ad uxorem* (2, 5) de cette chrétienne obligée par son mari païen de communier, presque à la dérobée, à l'Eucharistie qu'elle gardait chez elle ?

Vers le même temps, un texte de Clément d'Alexandrie dans les Stromates (I) nous prouve qu'à Alexandrie, comme en Afrique, on permettait aux fidèles d'emporter chez eux un peu de pain consacré. Un peu plus tard, c'est dans le *De Lapsis* que saint Cyprien nous raconte l'histoire d'une femme qui conservait l'Eucharistie dans un coffre et qui, l'ayant voulu toucher, en vit sortir du feu.

La Réserve à domicile n'excluait nullement la réserve dans les lieux du culte. Nous trouvons déjà une indication à ce sujet dans l'histoire du vieillard Sérapion racontée par Denys d'Alexandrie dans sa lettre à Fabius d'Antioche[1] : ce vieillard étant tombé malade pendant la nuit, son petit-fils accourut vers le prêtre qui lui donna une petite partie de l'Eucharistie. Il est vrai qu'ici on ne nous donne guère de précisions sur les conditions dans lesquelles on gardait la Réserve confiée au prêtre. Le 13e canon du Concile de Nicée relatif au viatique à donner aux mourants n'est pas plus explicite[2]. Ce n'est qu'un peu plus tard, dans une lettre de saint Jean Chrysostome au pape Innocent qu'il est question d' « un lieu où les choses saintes sont conservées », endroit profané par les soldats de l'impératrice au cours des violences dont ont été le théâtre les églises de Constantinople, peu avant le concile de 406[3]. Parmi les choses saintes en question, il y avait certainement l'Eucharistie, puisque, aussitôt après, le texte mentionne le « Sang du Christ répandu sur les vêtements des soldats », ce qui prouve qu'alors on gardait le Saint-Sacrement

1. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, 6, 44, édit. Grappin, Paris, 1911, pp. 282 et suiv.
2. Denzinger-Bannwart, 57.
3. P. L., t. 52, col. 538.

sous les deux espèces. De même Paulin de Nole pourrait bien aussi désigner un lieu consacré à la Réserve, lorsque, dans son épître XXXII, il décrit un *secretarium* « qui contient et promet la sainte pompe des mystères divins ».

Si l'on néglige une indication de Fortunat dans l'un de ses poèmes, il faut en venir au Concile de Mâcon en 585 pour trouver une indication *formelle* en faveur d'un *sacrarium* spécialement destiné à la réserve[1]. Ce *sacrarium* analogue à une sorte de sacristie, était vraisemblablement situé près du sanctuaire, comme le *conditorium* signalé par *le primus ordo Romanus* au VIII[e] siècle[2].

Au total, si la Réserve des saintes espèces a été certainement en usage dès l'antiquité chrétienne, on peut affirmer que dans les huit premiers siècles elle dut se faire généralement en dehors du sanctuaire proprement dit et très à l'écart de l'autel, simple *mensa* du sacrifice.

*
* *

II. Des colombes aux armoires eucharistiques

Le premier texte clair qui signale la réserve du Saint-Sacrement sur l'autel est pourtant d'une antiquité respectable, puisqu'il remonte au milieu du IX[e] siècle. Il est tiré de l'*Admonitio synodalis* du pape Léon IV aux Francs. Celui-ci prescrit de ne rien poser sur l'autel en dehors des *capsae*, des reliques, des quatre évangiles et de la pyxide avec le corps du Seigneur pour le viatique des malades.

Super altare nihil ponatur nisi capsae et reliquiae et quatuor evangelia et pixis cum corpore Domini ad viaticum pro infirmis[3].

Un peu plus tard, on retrouve une indication analogue dans le *Liber de synodalibus causis* de Reginon de Prum.

Ainsi au IX[e] siècle, la discipline de la Réserve eucharistique subit une sérieuse transformation, puisque de la sacristie ou du conditorium, où jusqu'alors elle était confinée, elle prend place sur l'autel, à côté des reliques et d'autres objets sacrés. A pa-

1. Braun, *op. cit.*, p. 577.
2. Braun, p. 582.
3. Braun, *op. cit.*, p. 584.

reille date, pas encore question de tabernacle proprement dit : la pyxide est placée directement sur l'autel.

Ce n'est pas là d'ailleurs le seul usage qu'ait connu le haut-moyen âge. D'autres textes vont nous prouver bientôt que vers la même époque, on cherche visiblement à donner une place d'honneur à la Réserve eucharistique : on commence à la suspendre au-dessus de l'autel, qu'il s'agisse de la pyxide proprement dite ou des plus anciennes colombes eucharistiques.

C'est ainsi qu'une donation faite par l'évêque Gérard de Constance en 983 à un monastère mentionne une pyxide d'or et d'argent suspendue au-dessus du grand autel — et qu'un testament d'un chanoine nommé Frodo, remontant sans doute au xe siècle, décrit fort exactement une colombe eucharistique. Au xie siècle, une donation de saint Henry au cloître de Saint-Victor à Verdun porte sur une pixide d'onyx *in qua servaretur corpus dominicum pendens super altare*, et nous avons cité plus haut le témoignage significatif d'Udalric de Cluny.

Désormais, la suspense eucharistique, sous des modalités diverses, va connaître une belle fortune : pyxide, colombe, couronne... vont se répandre un peu partout et franchir les siècles parfois jusqu'à nos jours. Du xe au xiie siècle, la Réserve dut comporter trois usages principaux : 1° l'usage antique, certainement pas aboli partout, de la réserve dans la sacristie ; 2° l'usage postérieur de la pyxide placée directement sur l'autel ; 3° la suspense eucharistique. A pareille date, la réserve n'a d'ailleurs pas pour but, du moins explicitement, de favoriser l'adoration du Saint-Sacrement. Au xiie siècle encore, l'auteur de la *Summa Sententiarum* ne légitime la réserve — symbolisant, dit-il, le corps du Christ au tombeau — que par la communion des malades et le viatique[1].

Ce fut à peu près vers le même temps qu'on commença à s'apercevoir que la discipline en usage n'était pas sans avoir quelques inconvénients : était-il très prudent notamment d'abandonner la pyxide directement sur l'autel ? N'était-ce pas l'exposer à de faciles profanations ? C'est pourquoi on vit, dès le xiiie siècle, prescrire de mettre le Saint-Sacrement en des réceptacles bien fermés à clef, « sub firma custodia ». Et c'est à cette date qu'il faut placer l'apparition des tabernacles mobiles placés sur

1. P. L., t. 175, col. 145.

l'autel, au moins dans quelques églises, usage auquel fait allusion Guillaume Durand, écrivant notamment dans son *Rational* :

In quibusdam ecclesiis super altare collocatur arca seu tabernoculum in quo corpus Domini et reliquiae ponuntur.

Et on eut ainsi un quatrième usage qui ne devait pas tarder à concurrencer sévèrement les autres (sans les faire complètement disparaître) dans une partie étendue de la chrétienté. Notons que dès lors — et dès avant la fin du XIIe siècle — la réserve eucharistique n'a plus pour raison d'être quasi-exclusive la communion des malades : la visite et l'adoration privée du Saint-Sacrement tendent à se répandre à la suite de l'évolution sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister ici[1].

Mais cette modification de la perspective influe certainement sur le caractère de la réserve, sur la solennité de plus en plus grande dont on va l'entourer à partir du XIIe-XIIIe siècle : c'est le temps où va se répandre l'usage de faire brûler en permanence des lampes devant le Saint-Sacrement, symboles exacts de l'ardeur des prières. C'est assurément inspiré par des motifs analogues qu'on s'attacha le plus souvent à donner aux tabernacles un caractère artistique : comme en témoignent par exemple ceux que décorèrent les émailleurs du Limousin.

On ne s'engagea pas cependant dans cette voie sans hésitation, retenu qu'on était toujours par la peur justifiée des profanations. C'est pourquoi, concurremment aux tabernacles mobiles, on vit, dès le XIIIe siècle — et surtout aux XIVe et XVe siècles, — s'introduire une cinquième forme de la réserve : l'armoire eucharistique creusée dans un mur latéral, sur le côté ou derrière l'autel. Dans ces conditions, il suffisait d'une serrure solide pour mettre le Saint-Sacrement à l'abri de toute profanation. Ce fut le système qui prévalut dans une zone importante de la chrétienté, plus spécialement, semble-t-il, dans les Pays-Bas, Allemagne, Italie et Portugal, alors qu'au témoignage de Lyndwoode, l'Angleterre et la France préféraient s'en tenir plus communément à la suspense eucharistique, *consuetudo anglicana*, qui avait l'avantage, au dire du même Lyndwoode, écrivant au milieu du XVe siècle, de mieux favoriser la dévotion qui portait les

1. Cf. *R. A.*, avril 1933.

fidèles à contempler le Saint-Sacrement (*qua citius repraesentatur nostris aspectibus adoranda*).

Il s'en fallait pourtant de beaucoup que la France restât réfractaire au système des armoires eucharistiques pratiquées dans le mur. Sans doute, au xve siècle, les colombes eucharistiques ou les pixides suspendues ou portées par des crosses spéciales (comme celle qui existe encore à Saint-Vorles, près de Chatillon-sur-Seine), sous un pavillon, « baldachin » ou conopée (prototype des conopées du tabernacle, d'usage postérieur) n'étaient pas rares dans notre pays : c'est ainsi qu'un inventaire de 1429, concernant l'église Saint-Eustache à Paris, mentionne :

« Une custode ou ciboire à mettre corpus domini pesant huit marcs d'argent que a donnée Sire Thomas Orlant pour pendre sur le grand hostel de l'église Sainct Eustache et laquelle est pendue sur ledit grand hostel. » (Arch. nat., LL722, fol. LXIII.)[1]

Il n'en reste pas moins que fort nombreuses sont les armoires eucharistiques de ce temps-là, qu'on retrouve en place encore à l'heure actuelle, spécialement dans l'Est de la France, dans les diocèses de Metz, Toul, Verdun, Langres, et plus au Sud, ceux de Chalon-sur-Saône, Mâcon. On a pu compter près de quarante tabernacles-niches dans le département de la Meuse, quarante-huit dans celui de la Moselle, près de trente en Meurthe-et-Moselle, et davantage encore, près de quatre-vingts[2], dans les Vosges, sans parler de l'Aube et du Jura. Dès le xiie siècle, il y en avait une dans la chapelle du déambulatoire de Vézelay.

La plupart de ces armoires murales comportaient des motifs décoratifs variés, notamment une arcade encadrant des portes grillagées en fer forgé et munies de serrure. Au xvie siècle, au temps du flamboyant, cette décoration deviendra de plus en plus riche jusqu'à comporter un crucifix et des inscriptions, parfois mariales (*Ave Maria, Ave Salus Mundi*), ou des motifs eucharistiques, par exemple un ciboire porté par un ange, comme à Aubigny dans la Haute-Marne. Mais la disposition la plus originale qu'on trouve dans bon nombre de ces armoires, du xve ou du xvie siècle, est assurément l'*Oculus* qui les faisait communiquer avec l'extérieur, par une ouverture circulaire, ou en forme

1. Pour la même époque en France, on trouverait nombre d'autres témoignages dans Braun, *op. cit.*

2. Sur tout ceci voir A. Philippe, *Les armoires eucharistiques dans l'Est de la France*, Epinal, 1926.

de trèfle ou de rosace à plusieurs lobes ; ce sont les armoires à *oculus* qui semblent plus spéciales à l'Est de la France, y compris l'Alsace[1].

Ces armoires eucharistiques étaient, somme toute, une formule heureuse, puisqu'elles mettaient le Saint-Sacrement sérieusement à l'abri et que par ailleurs elles se prêtaient à une ornementation dont le culte du Saint-Sacrement ne pouvait que bénéficier. Quand les passants attardés passaient nuitamment près des églises, comment la lampe dont, à travers l'oculus, ils apercevaient la flamme rougeoyante ne les aurait-il pas avertis d'unir un instant leur prière à l'Hôte invisible de la pixide ? Et pourtant cela ne parut pas suffisant à la piété des fidèles qui voulaient l'Eucharistie plus accessible à leur prière, et la réserve marquée par plus de splendeurs. Ce furent eux qui favorisèrent surtout au xve et au xvie siècle l'érection des tours pyramidales, détachées du mur et de l'autel, qu'on trouve encore dans certaines églises de Belgique, d'Alsace ou d'Allemagne où elles portent le nom de *sacramentshaus :* ce qui donna lieu à un sixième type de réserve eucharistique, destiné cependant à une moindre extension que les autres, en dépit des avantages qu'il put offrir en certains cas pour l'exposition permanente du Saint-Sacrement dans les monstrances.

III. L'avènement du tabernacle

Il semblait ainsi que, par ces modes nouveaux, on s'écartait de la réserve sur l'autel, pourtant nullement abandonnée. En fait, c'est avant la fin du moyen âge et au début de la Renaissance que s'introduisit la pratique destinée à l'emporter finalement sans conteste : celle du tabernacle fixe, qui apparaît en Allemagne et en Italie dès le xve siècle, constituant pour ainsi dire la pièce centrale du rétable. En France, le tabernacle fixe ne paraît pas avoir été en usage avant le xvie siècle. Pourtant, au témoignage de Thiers[2], au siècle suivant, le tabernacle fixe, le plus souvent détaché du rétable, devenait le plus général et le plus communément approuvé, comme offrant toutes garanties de sécurité et toutes facilités pour la prière. Sans doute, çà et là,

1. En Belgique au contraire le type d'armoires sans oculus semble avoir prévalu. Cf. une communication de Joseph Destrée dans le Bulletin des Musées royaux de Belgique, sept. 1930. Almanach catholique, 1932, p. 381.
2. *Traité de l'expos. du S.-S.*, 1777, t. I, p. 38 et 39.

quelques exemplaires des types anciens, notamment les colombes et les armoires, les tours-pyramides, continuèrent à subsister : mais c'étaient de plus en plus des anomalies qui piquaient la curiosité des voyageurs comme Lebrun-Desmarettes (Voyages liturgiques), des raretés archéologiques où seulement la dévotion raffinée de quelques-uns s'attardait avec prédilection : témoin le janséniste Thomas du Fossé décrivant avec une suave émotion la cérémonie « auguste » du renouvellement de la Sainte Hostie. dans la suspension à la cathédrale d'Amiens. Témoin aussi Saint-Cyran, souhaitant que fût renouvelée ou maintenue « la coutume ancienne de suspendre le Saint-Sacrement dans les églises au-dessus du grand autel[1] ». Pauvre Saint-Cyran ! A l'instar de l'auteur des *Pratiques pour honorer le Saint-Sacrement*, il croyait sans doute que les colombes eucharistiques étaient des vestiges de l'Eglise la plus primitive. Son illusion était grande, nous l'avons vu, et ses espoirs tout à fait vains : au XVIIe siècle, les colombes que le haut-moyen âge avait imaginées étaient à leur déclin. Les regrets des archaïsants, jansénistes ou non, ne pouvaient empêcher qu'elles fussent à peu près communément supplantées par le tabernacle fixe sur l'autel, devenu le type normal de la réserve eucharistique, et aussi centre et symbole de la dévotion intime à la Présence réelle, et pour ainsi dire l'objet d'une dévotion spéciale que précisément dans le même siècle, Bossuet ne craindrait pas de mettre au-dessus d'autres formes du culte eucharistique, fussent-elles plus éclatantes extérieurement, comme l'exposition du Saint-Sacrement[2].

Au vrai, ces comparaisons ou ces préférences pour telle ou telle modalité de prière, pouvaient arrêter les chrétiens délicats du grand siècle : nous avons vu qu'il n'en avait guère été de même antérieurement où, si longtemps, colombes et armoires avaient fait bon ménage, — et ajoutons-le — ce que confirmeraient d'autres aspects de l'histoire du culte eucharistique — pour le plus grand profit de la vie intérieure. Pyxides sur l'autel, colombes, tabernacles mobiles, tabernacles muraux, tabernacles fixes, n'avaient-ils pas contribué à attirer les âmes vers l'Hostie et préparé le renouvellement eucharistique du moyen âge, comme celui du XVIIe siècle et des temps modernes ? E. DUMOUTET.

1. BRÉMOND, *Hist. littéraire du sentiment religieux*, t. IX, p. 239.
2. BRÉMOND, *op. cit.*, p. 238.

UN GRAVE PROBLÈME D'ÉDUCATION
J. E. C. ET ENSEIGNEMENT LIBRE

Au mois d'août dernier paraissait une brochure dont le titre pouvait surprendre : « J. E. C. et enseignement libre[1] ». Et le programme esquissé par la brochure était plus étonnant encore : vraiment, y avait-il lieu de songer à introduire dans les collèges secondaires catholiques un mouvement dont le but est avant tout de conquérir au Christianisme des individus qui ne sont pas atteints par le prêtre, de transformer des milieux dont l'ambiance n'est pas chrétienne ?

Certes, il n'entrait dans la pensée des auteurs aucune mésestime pour nos maisons d'éducation chrétienne : « L'enseignement libre, écrivent-ils, a donné déjà de magnifiques résultats : il a été et demeure une pépinière de vocations sacerdotales et religieuses, le pourvoyeur des noviciats de missionnaires ; c'est lui qui, en partie, a permis ce redressement magnifique que nous constatons dans la jeunesse des grandes écoles et des universités ; de lui sont sortis nombre de ces chrétiens qui, dans les carrières les plus diverses, ont fait l'honneur du catholicisme » (pp. 11 et 12).

Mais, si toute éducation chrétienne est une conquête laborieuse de l'enfant, puis de l'adolescent au Christ, un mouvement de conquête peut être un précieux auxiliaire pour des éducateurs religieux. Du reste, la conception des mouvements spécialisés de jeunes qui sont nés à la suite de la J. O. C. ne doit pas être trop étroite ou trop simpliste ; ils ne sont pas des agences dr recrutement purement nominal ;la conquête qu'ils visent

1. Editée au Secrétariat général de la J.E.C., 14, rue d'Assas, et en vente aux Editions Spes, 17, rue Soufflot.

est celle des âmes jusqu'en leur plus intime, ils méritent d'être appelés des mouvements d'éducation autant que des mouvements de conquête ; de la J. O. C., son fondateur ne cesse de répéter qu'elle est d'abord une école. Dès lors on peut prétendre sans paradoxe que, dans nos écoles secondaires, la J. E. C. est capable de rendre des services : en assurant la collaboration active des intéressés à l'éducation que nous voulons leur donner.

Il est inutile d'insister sur cette vérité admise de tous : l'éducation humaine exige la collaboration des intéressés. Elle ne consiste pas à tremper l'être intelligent et libre comme un tissu dans un bain de teinture ni à le dresser comme un petit animal à un certain nombre de gestes ; si la partie animale a besoin, en chacun de nous, d'un certain dressage, l'être spirituel n'est vraiment conquis qu'autant qu'il accepte, aime, veut lui-même le bien que nous voulons qu'il accomplisse. Toutes nos contraintes forceront le paresseux à adopter, autant qu'il pourra, l'extérieur d'un travailleur ponctuel, elles serviront souvent à aider sa volonté défaillante ; mais enfin, si cette volonté ne se soumet pas d'elle-même et librement à la loi du travail, nous n'obtiendrons pas que le paresseux soit devenu un travailleur.

Si la collaboration de l'individu est nécessaire pour une éducation individuelle, de même la collaboration de la collectivité si l'éducation se fait en commun. Car le milieu scolaire lui-même, l'âme de la collectivité, si elle n'est pas favorable à l'œuvre que nous voulons accomplir dans l'âme des individus, devient fatalement un obstacle. Un professeur estime que l'enseignement moral qu'il voudrait donner tombe dans le vide si la classe a, comme on dit, « mauvais esprit ». Si justement adapté que l'on suppose l'enseignement religieux, si salutaires les pratiques, si vigoureuse la discipline, si vigilante la surveillance, une collectivité, travaillée, sans qu'on puisse toujours s'en rendre bien compte, par des éléments douteux, peut opposer aux excellentes leçons la dureté du roc, rendre nocives les pratiques, faire de la discipline un simple conformisme extérieur et finalement déjouer une surveillance à laquelle échappe nécessairement l'impondérable. Que le milieu soit simplement atone, épris de médiocrité, il ne favorisera guère la réaction nécessaire des individus : ils pourront, passivement, se laisser faire, mais la terre ne s'ouvrira pas à la bonne semence, celle-ci restera à la surface, les pro-

fondeurs de l'âme et du vouloir ne seront pas atteintes. Tout change si la collectivité est possédée d'un certain esprit de docilité et d'accueil, de bon vouloir profond, parce qu'elle aura subi, accepté l'ascendant de personnalités rayonnantes, parce que la masse aura reçu un ferment de bonne qualité. Alors l'enseignement sera écouté, et la terre déjà remuée recevra la bonne semence et la fera germer, les pratiques religieuses seront comprises et vivifiées par l'esprit, fécondes et génératrices d'énergie spirituelle ; la discipline, observée avec conviction, deviendra un appui efficace pour les bonnes volontés, et les inévitables insuffisances de la surveillance extérieure seront efficacement suppléées par une sorte de surveillance mutuelle, d'ordre moral, et les germes mauvais détruits dans une atmosphère défavorable.

La collaboration confiante et simple des intéressés peut même nous aider à rendre mieux adaptés nos instruments d'éducation et tous ces cadres extérieurs dont nous entourons la vie des adolescents pour la conformer au Christ. En effet, si nous déterminons ces cadres, si nous choisissons nos instruments sans connaître assez les aspirations et les difficultés réelles et concrètes, la mentalité exacte de nos élèves, nous risquons de viser à côté. Et le risque, certes, n'est pas chimérique ! L'illusion est si facile ! Le fossé moral est si profond entre ces adolescents et nous ! Il a été creusé par les années qui ont changé nos manières de penser et l'ordre, l'ensemble complexe de nos préoccupations ; il a été rendu bien profond par notre formation cléricale et l'épreuve même de la vie. Et voici peut-être que nos cours d'instruction religieuse veulent résoudre des problèmes d'ordre purement intellectuel qui n'ont pas effleuré l'âme de nos élèves et supposent à tort qu'ils ont déjà assimilé les principes élémentaires... Cependant des problèmes de vie les oppressent pour l'avenir le plus immédiat : nous n'y répondons pas, nous ne les soupçonnons même pas ! Nous leur imposons des exercices de piété qui, tout compte fait, ne diffèrent pas très sensiblement des pratiques cultuelles d'un Grand Séminaire ; ils assistent chaque jour à la Messe, mais ils ne savent pas ce qu'est la Messe, nous leur dispensons le dimanche et les jours de fête de solennels et longs offices dont nous comprenons le sens et la valeur spirituelle ; il nous paraît tout naturel que nos élèves saisissent cela d'instinct, nous n'avons pas découvert qu'ils n'ont pas appris à

faire oraison... Plus tard, sortis du collège, ils nous reprocheront parfois avec une certaine âpreté, et quelques-uns des plus sérieux, de ne les avoir pas préparés à la vie, de ne pas leur avoir fait connaître vraiment le Christianisme... Et leurs questions nous révéleront enfin, à notre grande stupeur, qu'ils ignorent en effet le plus élémentaire de la vérité et de la vie chrétiennes. Nous nous apercevrons — il sera temps ! — que notre éducation n'était pas adaptée... Nous essaierons alors de traiter les générations nouvelles... comme si elles avaient exactement les mêmes préoccupations que celles qui les ont précédées et que nous avions méconnues... Nous avons besoin de savoir au moment même ce qu'il y a dans le cœur de nos élèves.

La collaboration active à la formation religieuse et morale est peut-être d'autant plus nécessaire dans l'enseignement libre que le risque de passivité est plus grave. Les auteurs de la brochure ont mis ce point en vive lumière. C'est un privilège appréciable que de pouvoir faire vivre, en un siècle païen, des jeunes gens à l'âge de la formation dans des cadres choisis pour les rendre chrétiens. Mais le privilège a aussi sa rançon, et c'est sans doute le cas de tout milieu officiellement chrétien. Il semble que la religion fait partie des circonstances extérieures de la vie, qu'elle se résout en habitudes plus corporelles parfois que spirituelles, mais qu'au total elle n'est guère affaire de conviction, d'effort, d'amour personnel. Le cadre auquel elle appartient a la disgrâce d'être le cadre scolaire ; les classes d'instruction religieuse sont des classes comme les autres, aussi ennuyeuses au moins, en tout cas plus inutiles. On va à la chapelle comme en classe ou en étude, on y subit le même contrôle, on y est menacé des mêmes sanctions. Un élève répondait à son confesseur qui l'invitait à lire un peu l'Evangile : « Mais l'Evangile, c'est un livre de classe ! » Et l'Evangile risque de partager un jour le sort de la grammaire latine : on ne l'ouvrira plus si même on ne le revend pas. Et nous savons comment parfois on est heureux de laisser la Messe en même temps que de ne plus coucher au dortoir. Il serait injuste, contraire à l'évidence des faits, de généraliser le cas ; mais il reste qu'une religion trop extérieure et qui n'aura pas paru vivante, qui ne sera pas devenue personnelle, que des pratiques qui n'auront pas été profondément comprises et voulues, qu'une instruction religieuse reçue à contre-cœur ou sans la volonté d'en

vivre ne résisteront pas à l'épreuve de la vie, lorsque le jeune catholique, privé de ses cadres tutélaires, sera jeté à toutes les tentations que peut offrir le monde contemporain. La situation est retournée si nos élèves voient que, pour l'élite d'entre eux, la religion est bien une affaire de vie, si des camarades aimés, estimés, leur font toucher du doigt la réalité de la charité, de l'esprit chrétien et pénètrent toute l'atmosphère morale de leur religion vivante. Alors le christianisme n'est plus une contrainte du dehors, il est une force qui agit au dedans.

Enfin, croit-on que nos élèves n'aient pas subi, eux aussi, quelquefois même dans leurs familles, l'emprise d'idées et de tendances qui écartent du Christianisme authentique ? Est-ce bien une gageure d'affirmer la nécessité d'étendre aux milieux catholiques, à certains du moins, la conquête chrétienne ? Mainte maxime païenne, un laïcisme assez profond, une conception matérialiste de la vie ont fini par passer là où on les attendrait le moins. Le conservatisme social a tellement mis en défiance une partie de la bourgeoisie contre tout ce qui peut être révolutionnaire qu'on n'a plus voulu reconnaître dans le mouvement du monde tout ce qui était traduction confuse, incomplète, mais partiellement vraie de l'idéal évangélique. Bien plus, les oreilles et les cœurs se sont fermés aux voix venues de Rome. On a préféré d'autres maîtres, quelquefois sans en avoir conscience, et l'on a fait écho à leur révolte par une défiance instinctive à l'égard du Christ. On a subi si profondément l'influence d'un certain néo-paganisme que l'Evangile est devenu pour beaucoup un livre suspect, et l'esprit du Christ une chimère dangereuse. Le « maurrassisme » est pour nos milieux bourgeois une atmosphère comme le fut le jansénisme pour le « monde » du Grand Siècle. Autrement, s'expliquerait-on l'incompréhension totale et hostile d'un grand nombre des élèves à l'égard de toutes les directives sociales et internationales de l'Eglise, la mésestime de la charité évangélique et de la religion intérieure ? D'autre part, nos élèves ne vivent pas continuellement dans la serre chaude... S'ils sont externes, ils vont tous les jours reprendre un bain dans l'immoralité ambiante ; il est possible que plusieurs demandent au cinéma et à certaines lectures de les former à la pureté et de leur donner des principes commodes de morale, cependant que le « flirt » leur fournit une application aisée. Ceux-là, même sans

le vouloir, orientent l'ensemble de leurs camarades vers des solutions opposées à la solution chrétienne, tandis que nous-mêmes nous n'osons ou nous ne pouvons pas poser les problèmes qui nous semblent prématurés. Enfin, il faut prévoir que la gratuité de l'enseignement secondaire public aura quelquefois cet effet inattendu d'introduire dans nos maisons des éléments d'une « gentilité » plus caractérisée, désireux de fuir par snobisme ou par prudence les classes trop nombreuses et trop mêlées du lycée qui convenait mieux à leur laïcisme. Une œuvre de conquête doit donc, devra donc peut-être de plus en plus se poursuivre dans nos collèges. Un enseignement d'autorité (nécessaire assurément !) n'y saurait suffire : il faudra que des influences plus proches et, en un sens, plus continues en même temps que plus discrètes s'exercent charitablement à l'intérieur même du milieu et de la part de gens qui en sont.

Le problème de la collaboration des intéressés à leur propre formation a depuis longtemps préoccupé les éducateurs chrétiens. La direction des consciences leur donne avec les élèves un contact plus étroit qu'à la plupart des éducateurs laïques et par suite une vue plus complète des besoins ; ils saisissent mieux alors les limites mêmes de leur action, pourtant féconde ; ils sentent combien il est nécessaire que tout le milieu, toute la vie portent les enfants et les adolescents vers le but ardemment désiré.

Il y a bien longtemps déjà qu'on a fondé dans les collèges les Congrégations de la Sainte Vierge : elles doivent infuser à une élite rayonnante la plus authentique piété chrétienne. Les Conférenciers de S. Vincent de Paul, les Confrères d'œuvres témoignent dans le milieu scolaire en faveur de la charité fraternelle et reçoivent pour les diffuser les leçons de l'école sociale la plus pratique que l'on puisse rêver. Le Scoutisme suscite l'enthousiasme d'un grand nombre pour le service d'un bel idéal et forme des chefs influents.

Nul ne songe à contester les mérites acquis, l'opportunité durable de ces diverses organisations. Il semble que la J. E. C. apporte seule le souci spécifique de l'action sur le milieu scolaire lui-même et qu'elle peut la mener avec des méthodes particulièrement adaptées. Il arrive que des Congréganistes ne cherchent qu'à satisfaire une dévotion personnelle et à se mettre à l'abri

de leurs camarades plutôt qu'à les aider, et qu'ils ignorent que la piété devrait commander toutes leurs attitudes morales. Des Confrères d'œuvres ou des Conférenciers de S. Vincent de Paul exercent parfois une admirable charité en dehors du collège, mais ignorent leurs devoirs à l'égard du prochain le plus proche et méconnaissent la hiérarchie nécessaire des devoirs ; le contact avec les pauvres, le commandement exercé sur les enfants du peuple développent chez plusieurs une espèce de paternalisme assez simpliste. Il est des Scouts qui réservent leurs forces généreuses et leur potentiel d'influence pour les rares heures où ils peuvent s'évader du terre à terre quotidien pour mener à plein la vie scoute.

Or la J. E. C. rayonne autour de dirigeants formés tout exprès pour devenir le ferment qui fera lever la pâte, et dont l'unique raison d'être est l'action sur leur milieu. Par ses cercles d'études, elle pose et résout concrètement tous les problèmes qui doivent surgir dans la conscience du collégien s'il veut vivre chaque jour en chrétien et se préparer à devenir « le sel de la terre » et « la lumière du monde ». La J. E. C. tend donc à pénétrer toute la vie des collégiens de jugements chrétiens et à inspirer à la collectivité des attitudes chrétiennes, un esprit chrétien, en même temps qu'elle organise l'action charitable sur les individus, neutralise ou supprime les influences mauvaises, rend l'obéissance plus volontaire, la conscience professionnelle plus spontanée, la pratique religieuse plus personnelle, l'enseignement religieux plus désiré. Elle révèle aux Supérieurs par ceux qui les représentent auprès d'elle la mentalité réelle, les besoins réels des adolescents et permet ainsi de réadapter les méthodes et les cadres.

Ajoutons qu'elle intensifie la vie et multiplie le rendement des autres organisations. Le militant jéciste qui doit aider les autres à vivre chrétiennement demandera plus avidement à la Congrégation qu'elle lui fournisse de quoi devenir un foyer de vie. Il recueillera avec plus d'intelligence surnaturelle les leçons que lui offrent les œuvres populaires ; il sentira la nécessité pour beaucoup de ses camarades d'exercer là une action. Il comprendra mieux, s'il est Scout, ce qu'exige de lui son idéal dans la vie quotidienne.

La J. E. C., éducative et conquérante, a donc un rôle à jouer

dans les collèges catholiques. Elle ne peut cependant s'y établir que si l'on triomphe d'assez graves difficultés qu'il faut d'abord mesurer, afin de ne pas faire fausse route ou de ne pas courir à un échec qui serait là plus irréparable qu'ailleurs.

D'abord on devra éviter à tout prix de donner aux enquêtes des jécistes sur la vie religieuse ou morale de leur milieu l'allure d'une inquisition officielle et aux militants l'apparence honnie de « mouchards » assermentés. Le choix des aumôniers des groupes jécistes, surtout dans les collèges qui n'ont pas un directeur spirituel, est à cet égard délicat. L'expérience a déjà prouvé qu'on ne rencontre sur ce chapitre aucun obstacle qui ne soit assez aisément franchissable.

On tomberait dans une difficulté inverse si la formation des dirigeants était négligée : alors leur petite autorité développerait chez eux l'orgueil, et ils deviendraient des élèves trop prompts à la critique et récalcitrants. On conçoit que dans un collège beaucoup d'éducateurs, justement soucieux de leur autorité, mais dont la prudence traditionnelle serait défiante à l'égard des nouveautés, montreraient en face du moindre indice d'indocilité, une susceptibilité qu'il sera juste et bon de ne pas alarmer. Inutile de songer à une fondation jéciste si l'on ne croit pas pouvoir infuser aux futurs dirigeants la plus délicate et la plus humble conscience du devoir scolaire.

Enfin il y aurait une manière brutale de commencer la conquête jéciste, en heurtant droit les préjugés sociaux qui susciterait chez beaucoup d'élèves et peut-être dans leurs familles une attitude résolument hostile, et séparerait le levain de la pâte. Il ne sera pas toujours opportun de suivre l'ordre théorique où se présentent les enquêtes préparatoires dans le manuel ; avant de juger les attitudes sociales du milieu, il sera souvent bon d'examiner à la lumière de l'Evangile quelle est la façon générale de comprendre le travail, la discipline, la propreté morale, la vocation familiale... Des militants qui auront courageusement admis sur tous ces points les requêtes de l'esprit chrétien seront mieux préparés à examiner avec le même courage et une intelligence plus ouverte les conceptions sur la Cité qui ont cours dans leur milieu et auxquelles ils se croient peut-être encore attachés. Ils auront acquis aussi cette charité pratique qui leur permettra de

travailler, sans froisser, à réformer la mentalité de leurs camarades.

Bref, toutes les difficultés seront vaincues à condition que l'on fasse la J. E. C. à fond. La faire à fond, c'est, on vient de le voir, donner à ceux qui devront être ses dirigeants des convictions chrétiennes très fortes, une volonté héroïque de rayonner le Christ par toute leur vie. Toute l'activité si savamment agencée est comme arc-boutée sur la vie intérieure des dirigeants ; si celle-ci est fade, il n'y a pas plus de J. E. C. que de J. O. C. ou de J. A. C. En vérité, pourrions-nous, nous, prêtres éducateurs, nous refuser à l'œuvre essentielle de l'éducation et déclarer sans avoir essayé que ce qui est possible dans les milieux les plus laïcisés est impossible dans ceux qui sont privilégiés de la grâce et qui ont chaque jour le contact du prêtre ? Nous ne reculerons pas devant l'action profonde qui permettra à l'enseignement catholique de rendre au centuple.

***

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

AMSTERDAM, LA PAPAUTE, L'EUCHARISTIE

Nous sommes en Hollande, le 18 juin 1933, à Amsterdam.

Qu'au cœur même d'un pays aux deux tiers protestant[1], il puisse y avoir dans un stade olympique pouvant contenir trente-cinq mille personnes, une grandiose démonstration de foi en l'honneur de la papauté et de l'Eucharistie, cela prouve à la fois l'esprit libéral de la partie de population qui n'est pas catholique, l'ardente foi des fidèles, et — vu l'importance de la fête que ces pages voudraient rappeler — un sens étonnant de l'organisation, une rare habileté de mise en scène et une joyeuse audace.

*
* *

La première idée de la fête serait venue de S. Ex. Mgr Aengenent, l'évêque de Haarlem. Pourquoi ne pas associer, dans une cérémonie de grande allure, deux souvenirs chrétiens qui sont parmi les plus pures gloires de la Hollande : la fameuse procession du Saint-Sacrement du Miracle en 1345, et l'accession au souverain Pontificat, le 9 janvier 1522, d'Adrien Floriszoon[2],

1. Nullement hostile d'ailleurs aux catholiques. Faut-il rappeler que pendant plus de dix ans le premier ministre a été un des plus grands catholiques du Royaume, actuellement encore président de la seconde Chambre, le Jonkheer Ruys de Beerenbrouck.

2. Floriszoon : fils de Floris. Floris, le père d'Adrien était charpentier, peut-être constructeur de barques ; la légende veut que sa mère ait été lavandière et que l'enfant, n'ayant pas, le soir, de luminaire chez ses parents, se soit souvent attardé sous le porche de son église paroissiale pour y dévorer les livres qu'il pouvait trouver. Ce qu'il y a de sûr c'est qu'Adrien dut donner des leçons pour faire ses études et plus tard, à Louvain, professeur et doyen, il voulut construire une maison pour étudiants pauvres, en souvenir sans doute de ses heures dures de jadis.

natif d'Utrecht, connu sous le nom d'Adrien VI, le dernier pape qui n'ait pas été un Italien.

Le 15 mars 1345, un vieillard se mourait dans une pauvre maison de Calverstraat ; on lui apporta la communion. Malheureusement, pris par un spasme, le malade rejeta, dans un vomissement, l'Eucharistie ; sa fille jeta le contenu de la cuvette dans le feu ; mais l'hostie sainte demeurée intacte se dégagea des flammes et resta suspendue au-dessus du foyer.

Sur l'emplacement de la maison, on édifia une église, et, tous les ans, une procession célébrait le miracle. Quand vint la Réforme, l'église fut enlevée aux catholiques. A l'époque moderne, on allait la jeter par terre pour construire un quartier neuf, mais les catholiques possesseurs de tombes dans l'ancienne église réclamèrent, et il fut décidé que l'emplacement resterait affecté au culte ; c'est actuellement un temple protestant. On ne le voit pas de la rue ; il occupe le centre d'un quadrilatère garni de tous les côtés de maisons et d'étalages. Les catholiques ont, pour leur usage, transformé en chapelle du Saint-Sacrement du Miracle, un modeste édifice à quelque distance. D'assez pauvres peintures rappellent l'épisode du vieillard et de l'hostie ; sur le mur de droite, une fort jolie fresque représente la grande procession qui se déroulait autrefois dans Amsterdam. On s'inspirera pour la fête du Stadium de quelques-unes des scènes et de quelques-uns des costumes ; par exemple le saint Georges en cuirasse dorée qui défilera à cheval et terrassera de sa longue lance une tarasque traînée devant lui par deux écuyers sera, trait pour trait, le saint Georges de la fresque.

A l'époque de la Réforme, il fallut renoncer à la procession publique, et maintenant encore tout cortège religieux avec chants et emblèmes est interdit dans la rue ; mais les hommes — au nombre parfois de trente mille — se groupent, certaine nuit, et récitant tout bas le chapelet, organisent une procession en silence qui est la plus belle manifestation de leur indéfectible foi.

Mgr de Haarlem n'a pas cru que cette annuelle procession silencieuse était suffisante pour l'honneur de l'Eucharistie. Dans l'ancien Stadium d'Amsterdam avait eu lieu, en 1924, la Procession du XXVII[e] Congrès Eucharistique International. Ne convenait-il pas que dans le nouveau Stadium, témoin de l'ébat des

corps et où les souvenirs de Rome et de Grèce sont plus fréquents que les souvenirs chrétiens, une belle manifestation chrétienne ait lieu ?

Et puisque la Papauté était plus que jamais à l'honneur en ce moment, on associerait au triomphe du Corps de Jésus-Christ le triomphe du Vicaire de Jésus-Christ.

Pour connaître la vie d'Adrien VI, il n'y avait guère, jusqu'ici, que l'*Histoire des Papes* de Pastor. Par une singulière fortune, il vient de paraître, aux librairies Hachette, un magnifique in-quarto illustré relatant *Les Pontificats d'Adrien VI et de Clément VII*. L'auteur, E. Rodocanachi, membre de l'Institut et spécialiste de l'histoire pontificale, est allé aux meilleures sources, sans donner d'ailleurs beaucoup plus de détails que n'en fournit Pastor ; mais la présentation moderne est des plus alléchantes.

Pauvre Adrien VI ! Sur sa tombe[1], on ne trouvera rien de mieux à écrire que ces mots : *Nil infelicius in vita duxit quam quod imperaret :* son plus grand malheur fut d'avoir à commander. Et de fait, Léon X vient de mourir ; au conclave, certains tiennent pour le cardinal Colonna, d'autres pour le cardinal de Médicis ; après douze jours de scrutin, aucune majorité ne s'affirme. Médicis alors propose Adrien d'Utrecht, dont on ne savait d'ailleurs quasi rien, sinon qu'il était une manière de saint homme, théologien avisé, et chargé par la confiance de Charles-Quint dont il avait été jadis le précepteur aux Pays-Bas, du gouvernement de l'Espagne.

Au troisième tour, Adrien obtenait vingt-sept voix sur trente-neuf votants ; il était élu. Ce ne sera qu'après seize jours de voyage qu'un messager l'atteindra au fond du pays basque, à Vittoria, où il était loin de s'attendre à pareil coup de la Providence. Le messager ne sut que lui dire : « Très Saint Père », et tomba sans connaissance. Adrien resta huit jours enfermé dans la retraite avant de donner son acceptation. Après cent soixante-neuf jours de voyage, il arrive à Rome ; on comprit vite que le temps des divertissements et de certain paganisme

1. A Sainte-Marie dell'Anima. Il s'en trouve une réplique au musée royal d'Amsterdam ; en habits pontificaux Adrien VI est étendu ; la tête ornée de la tiare trop lourde est soutenue par le coude gauche. On dirait que sa charge même l'a terrassé.

humaniste était passé ; à la prodigalité immodérée succéderait l'austérité sage ; aux licences d'une littérature et d'un art sans contrôle, la sobre mesure ; à la vénalité et aux mœurs faciles, les exigences de la morale et de la foi. D'aucuns murmurèrent, évidemment. « Le pape », écrira Erasme, « est un homme de cabinet, peu favorable aux lettres » ; « il transforme le Vatican en véritable monastère », mandera l'ambassadeur d'Angleterre à son gouvernement.

A toutes les difficultés, Adrien faisait front. Nul doute que, par lui, le monde chrétien et la cour pontificale notamment n'eussent été transformés, s'il avait pu durer. Hélas ! après dix-huit mois de règne, les transformations projetées n'étant qu'une ébauche encore, il meurt, trop tôt pour l'Eglise d'alors, assez tôt pour sa réputation qui est celle d'un grand pape.

*
* *

La première partie de la fête du Stadium entendait fêter Adrien VI. Entre vingt et vingt-cinq mille personnes dans les tribunes ; sur l'arène, au milieu, un pavillon sous lequel, tout à l'heure, le Pape viendra recevoir l'hommage des nations ; aux extrémités de l'ellipse, symétriquement, les tentes d'un camp de croisés, un portique, une église, une abbaye en construction. Dévale tout à coup en costume de 1500 toute une bande joyeuse d'hommes, de femmes, d'enfants qui constitueront la foule ; puis émergeant soit de la grande entrée, soit des quatre points marqués ci-dessus, des croisés et des marchands, des rois et des moines, des corporations de tout ordre et de tout costume en groupes compacts, chatoyants. Reines et princesses sur leurs haquenées, chevaliers sur leurs fringantes montures font surtout sensation. Le vent assez fort qui s'engouffre sous les manteaux et secoue aigrettes et panaches, fait claquer les oriflammes et les drapeaux ; les groupes, chacun suivant son chemin tracé, évoluent, se croisent, s'entrecroisent. Adrien VI, porté sur sa sedia, avec, autour de lui, flabelli, gardes-nobles et majordomes, est monté sur le trône central, face à la grande tribune où se trouvent S. Em. l'évêque de Haarlem, le doyen d'Amsterdam, Mgr Van Noort, et d'autres personnages de marque. Les chefs de chaque groupe déposent au pied du Pape le témoignage du res-

pect de tous ; puis le grand défilé de tout l'ensemble s'organise et chacun va prendre dans l'arène la place qui lui revient.

Adrien VI est descendu de son trône. C'est maintenant la seconde partie, la procession du Saint-Sacrement ; la croix et les enfants de chœur, les tout-petits enfants, garçons et fillettes en blanc, très applaudis quand ils entrent, puis les scouts, les gymnastes, les étudiants, les associations de toutes sortes[1] et jusqu'aux infirmières et à une délégation d'agents de police ; le grand séminaire, les membres des différents ordres religieux, les prêtres en habits de chœur. Enfin le dais. S. Em. Mgr Aengenent, évêque de Haarlem, avait décidé de porter lui-même le Saint-Sacrement ou de suivre le Saint-Sacrement, en mitre et chape d'or. Derrière lui, les représentants des diverses communautés de femmes de la ville. Que dire des chœurs, de la musique ? Depuis le début de la fête, c'était une alternance, tantôt des instruments et tantôt des voix. Mais, si parfaitement exécutés que fussent tous ces morceaux, rien ne valut le chant unanime des vingt ou vingt-cinq mille spectateurs envoyant à tous les échos la clameur priante du Magnificat ou du Tantum Ergo pendant le salut.

Après s'être déroulée à loisir en suivant la grande piste circulaire, la procession est venue s'immobiliser près du pavillon où trônait tout à l'heure Adrien VI ; on a édifié un autel, tendu des nappes, apporté des chandeliers. Tout est prêt pour recevoir le Saint-Sacrement ; un chœur en parties chante le Te Deum, puis c'est la bénédiction. Tout le monde est à genoux quand, du cœur du Stade, l'ostensoir se dresse, et rien ne m'a plus frappé que

1. Parmi tous les groupes, un des plus remarqués fut le groupe étincelant des jeunes filles du *Graal*. Fondé par « les Femmes de Nazareth », sorte de religieuses dans le monde, fortement patronné par S. E. Mgr l'évêque de Haarlem, le *Graal* groupe toutes les jeunes filles qui désirent « témoigner pour le Christ » par une vie chrétienne exemplaire dans leur milieu. Chaque membre du *Graal* porte, suivant sa place dans le Mouvement, en uniforme aux vives couleurs. De près, c'est peut-être un peu voyant; de loin c'est du meilleur effet et seyant à ravir. On s'aborde par ce rappel des consignes prononcé crânement : « Excelsior! Alleluia! En avant! » Ces trois mots expriment mieux que tout l'âme du mouvement. Rien que pour le diocèse de Haarlem, le *Graal* groupe déjà quinze mille jeunes filles; il aspire à conquérir tout l'univers. Sa revue « *La trompette d'argent* » claironne de joyeux mots d'ordre. Pour fêter sainte Lidwine, les jeunes filles du *Grall*, par milliers, ont, voici peu, donné de grandes représentations dans le stade de Schiedam. Nombre de journaux illustrés, en France et ailleurs, ont reproduit des vues de ces démonstrations si intensément pittoresques.

l'émouvant silence de quelques secondes pendant lequel l'immense foule se recueille. Seul bruit, avec la sonnette, le clapotement des drapeaux qui décorent au sommet tout le pourtour du Stade.

N.-S. peut être content de sa bonne ville d'Amsterdam, du maître de jeu, des artistes de toutes sortes, des organisateurs et des participants. On sort de pareil spectacle plus croyant, plus désireux d'aimer le Sauveur Jésus, content d'avoir vibré à l'unisson pendant deux heures avec des milliers de baptisés, inconnus mais si proches, séparés par la langue mais tous ensemble unis par la même foi dans l'Eglise, un même amour pour le Pape et pour l'Eucharistie.

***

Dans une série de conférences que l'Alliance française a fait donner à Amsterdam, on me signale celle de M. Achille Mestre sur la *Vocation idéaliste de la France.* Que n'y aurait-il pas à dire de la Vocation idéaliste de la Hollande ? Qu'on se garde bien de ne voir dans le peuple néerlandais qu'une nation de marchands, — assez durement atteinte du reste par la crise. Leur réalisme s'accommode fort bien d'un très noble idéal, et les catholiques hollandais ont montré une fois de plus la profondeur d'élan de leurs aspirations chrétiennes.

On prête à la reine-mère ce joli mot : « Que mon pays soit grand dans toutes les choses où un pays peut être grand. » Rien n'est plus grand pour un pays que l'affirmation publique d'une grande foi. Félicitons la Hollande et la ville d'Amsterdam en particulier, d'avoir manifesté, le 18 juin 1933, tant de belle grandeur.

PAUL LORUS.

CHRONIQUE DES QUESTIONS MISSIONNAIRES ET COLONIALES

I. Questions missionnaires

1° *Saint Paul et l'apostolat missionnaire*

Le Saint-Siège a donné aux Missions un double patronage céleste : Saint François-Xavier et Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Si Saint Paul n'a pas vu son patronage à cet égard proclamé officiellement, il n'en est pas moins le Missionnaire par excellence, lui l'Apôtre des Gentils, qu'épuisait « la sollicitude de toutes les Eglises ». Il est profitable d'étudier spécialement du point de vue missionnaire les méthodes d'apostolat de Saint Paul. On n'a guère considéré Saint Paul sous cet aspect : théologiens et exégètes se sont surtout préoccupés d'exposer sa doctrine ou de retracer sa vie et ses voyages. Leurs travaux offrent pourtant d'utiles données à récolter au point de vue missionnaire : ainsi *la Théologie de Saint Paul* du R. P. Prat ou son remarquable *Saint Paul* (Collection les *Saints*), *Saint Paul apôtre des Gentils*, de l'abbé Tricot (Bibliothèque catholique des sciences religieuses, chez Bloud) et les livres si bienfaisants pour la méditation du Chanoine Geslin : *Le plan de Dieu sur le monde* (Epitre aux Romains) ; *L'Eglise* (Epitre aux Ephésiens) ; *Jésus, le tout de l'humanité* (Epitre aux Colossiens)[1]

Le récit des voyages de Saint Paul vient d'être tracé de nouveau par l'abbé Antoine Cartier : *Croisières apostoliques de Saint Paul*[2]: on s'efforce d'y reconstituer, à la manière de Victor Bérard dans ses ouvrages sur l'Odyssée, les différentes étapes de la vie missionnaire de Saint Paul : travail difficile où l'auteur ne nous donne ni la simplicité d'un récit prenant et évocateur ni l'érudition d'une reconstitution historique : c'est un amalgame un peu confus de faits, de descriptions et de citations, sans aucune référence, même au Nouveau Testament, mais on y trouvera de nom-

1. *La demi-heure d'Ecriture Sainte.* Chanoine Geslin. Séez (Orne). Epitre aux Romains, franco 14 fr. 85. Epitre aux Ephésiens, 7 fr. 50. Epitre aux Colossiens, 7 fr. 50.
2. Librairie Haton, 59, boulevard Raspail. Paris, 1931, 270 p., avec illustrations et carte hors-texte.

breux renseignements utiles pour comprendre les Actes des Apôtres et les Epitres de Saint Paul et il pourra servir de guide historique pour la visite des pays que traversa Saint Paul.

Publiant une remarquable série d'articles sur « *la tradition du mouvement pontifical* » dans le *Bulletin des Missions* de Lophem-lez-Bruges, afin de marquer la merveilleuse continuité des méthodes et des directives de l'Eglise du premier siècle à Pie XI, M. l'abbé Bégouen-Demeaux, directeur au Grand Séminaire de Rouen, commençait naturellement par l'exemple de Saint Paul[1] : « Par son mystique enthousiasme, Saint Paul devait être, après le divin Maître, le type idéal du missionnaire. Il devait l'être aussi par les principes et les méthodes de son apostolat. Car, s'il était mystique, il était réalisateur aussi. Peu à peu, dans les longs temps de retraite, sous les touches discrètes ou sous le souffle violent de l'Esprit, son programme devait se fixer en quelques traits précis et servirait par là de modèle à l'apostolat de tous les temps... Ce programme peut, semble-t-il, s'exprimer en trois formules, qui ne prétendent pas d'ailleurs l'enserrer : libérer l'apostolat chrétien du privilège de la race juive ; établir dans chaque Eglise une hiérarchie stable ; maintenir, à l'égard des « convoyeurs » humains de son apostolat, la belle indépendance de l'Eglise du Christ » (p. 49). Après avoir développé ces trois formules, l'auteur conclut : « Avons-nous tracé le programme de l'apostolat de Paul ? Ou avons-nous prétendu marquer les traits dominants des directives pontificales actuelles ? L'un et l'autre ; et l'un ne faisant pas tort à l'autre : l'Eglise catholique et apostolique n'a pas changé ; elle se retrouve la même après des siècles. Que ce soit la gloire de notre xxe siècle de n'avoir pas à chercher d'autre commentaire aux actes et aux paroles de l'Apôtre Saint Paul que les enseignements et les volontés des Papes d'aujourd'hui. » (p. 54.)

Dans *le Bulletin des Missions* de mars-avril 1928, pp. 49-54, on trouvera, illustrant cet article, une reproduction du beau tableau de Maurice Denis « La prédication de Saint Paul » qui se trouve dans l'église Saint-Paul de Genève.

D'une façon plus précise encore, M. l'Abbé Leclercq, directeur au Grand Séminaire de Lille, exposait au cours d'une conférence à Lille les méthodes missionnaires de Saint Paul : il y relevait dix traits caractéristiques : le système des voyages missionnaires ; — le défrichement, parti pris de la conquête en milieu non chré-

tien, ce qui différencie le missionnaire du pasteur ; — l'apostolat dans les grandes villes afin d'atteindre les élites ou les milieux les plus rayonnants : Saint Paul reste de longs mois à Corinthe, à Ephèse, deux centres très actifs et très remuants ; dans ses voyages, Saint Paul suit les voies les plus fréquentées ; — l'utilisation des moyens de contact préexistants : Saint Paul tire parti de son origine juive et de sa qualité de citoyen romain ; — la recherche de moyens de contact nouveaux par l'emploi de toutes les formes de la prédication populaire ; — le travail en profondeur par l'établissement d'Eglises viables avec un sacerdoce indigène, capables de rayonner à leur tour ; — la consolidation des résultats : Saint Paul fait des visites rapides dans les Eglises qu'il a déjà fondées, il maintient le contact par ses disciples, vrais Délégués apostoliques, et par ses Epitres ; — l'adaptation, qui n'est pas un conformisme, mais la conciliation de tout ce qui permis, dans le respect inflexible de la vérité ; — l'indépendance et le désintéressement : Saint Paul travaille pour gagner sa vie et ne dépendre d'aucun protecteur ; — enfin l'esprit de collaboration : Saint Paul ne travaille jamais seul, mais utilise chacun selon ses aptitudes.

Ces indications, nous semble-t-il, sont aussi utiles pour comprendre le mouvement missionnaire actuel que pour profiter de la lecture de Saint Paul. Un historien ou un exégète ne pourrait-il nous donner une édition des Actes des Apôtres et des Epitres de Saint Paul, envisagées principalement du point de vue missionnaire et en comparaison avec la situation actuelle ? Ce serait là un travail bienfaisant qui peut-être projetterait des lumières nouvelles sur la personnalité de Saint Paul et qui sûrement ferait mieux apprécier le caractère traditionnel en même temps que l'opportunité actuelle des directives missionnaires du Saint-Siège.

2° *Les Catacombes romaines.*

Il est bienfaisant pour tous ceux qui s'intéressent aux Missions de se reporter à l'époque primitive de l'Eglise : car cette histoire ancienne est pleine de leçons actuelles, par exemple sur l'attitude à prendre à l'égard des chefs d'état païens, sur la conservation possible de certaines coutumes païennes, en particulier celles qui concernent les rites funéraires, sur l'adaptation artistique. Cette étude nous donne surtout le précieux avantage de relier

notre foi à celle des premiers Chrétiens, de réaliser l'unité et l'apostolicité du Catholicisme. Nulle part mieux que dans les Catacombes, nous ne pourrons retrouver le souvenir de ces premiers siècles débordants de foi et de charité. M. l'Abbé Chéramy vient de publier un guide excellent[1] de ces Catacombes auxquelles et surtout à celle de Saint-Sébastien, il s'intéresse avec tant de piété. Livre de science où l'on trouvera tout l'essentiel sur l'origine, l'histoire et l'état actuel des Catacombes romaines, où les pèlerins de Rome seront heureux de lire une description des aspects principaux des Catacombes. Car c'est surtout pour l'utilité et l'édification des pèlerins que M. Chéramy a écrit ce livre. M. l'Abbé Maranget vient de publier aussi un opuscule sur *Jésus-Christ dans les peintures des Catacombes*[2] ; il y écrit les diverses représentations du Christ : un texte très court (une quarantaine de pages) est accompagné de dix dessins dans le texte et de 32 planches en héliogravure hors texte, qui donnent un aperçu suffisant des Catacombes et qui complètent très heureusement l'ouvrage non illustré de M. Chéramy.

3° *Quelques revues missionnaires*

Nous avons signalé le louable effort d'amélioration et de modernisation accompli dans les publications des Congrégations missionnaires ; pareille remarque peut être faite pour certaines revues missionnaires dont la présentation matérielle et la rédaction sont l'objet des soins les plus attentifs. La grande revue missionnaire française : *Les Missions catholiques* (12, rue Sala, Lyon, bimensuelle, 40 fr. par an), sous la direction experte de M. l'Abbé Deyrieux, se perfectionne chaque année ; ses articles exposent les principales questions missionnaires ; sa documentation photographique est particulièrement remarquable. Ne pourrait-on souhaiter que la direction des *Missions catholiques*, disposant de nombreux informateurs et d'une abondante série de photographies, transformât encore sa Revue déjà si intéressante en un grand illustré populaire, hebdomadaire, selon la formule des innombrables « magazines » qui encombrent les devantures

1. *Les Catacombes romaines*, chez Flammarion (Collection les Pèlerinages) 1932. 210 p. 20 fr.
2. Aux Editions Dillen, 23, rue Oudinot, Paris 7e. 1932, 10 fr.

des librairies : ce serait à la fois une excellente propagande missionnaire et une très heureuse initiative pour la diffusion d'illustrés moraux. L'expérience a déjà été tentée avec *Noir et Blanc*, dont la vie fut brève (le temps de l'Exposition Coloniale) et dont la réalisation ne fut pas toujours très heureuse. Sans doute, l'Œuvre de la Propagation de la Foi pourrait-elle mieux réussir une nouvelle initiative basée sur une organisation déjà existante.

Un tel illustré devrait sans doute rompre avec certain aspect traditionnel de l'Œuvre de la Propagation de la Foi ; mais celle-ci gardera toujours, comme organe spécialisé pour le peuple fidèle, ses « *Annales* » qui ont été, elles aussi rajeunies et heureusement transformées (s'adresser 12, rue Sala, à Lyon, ou 5, rue Monsieur Paris, 7e, bimestrielle, 10 fr. par an). L'Œuvre de la Propagation de la Foi édite en outre (depuis cette année), une revue missiologique trimestrielle : *Etudes missionnaires* (5, rue Monsieur, Paris, 7e). Nous en reparlerons plus tard.

Parmi les Bulletins de Congrégations, nous signalerons plus particulièrement les *Annales des Pères du Saint-Esprit* et les *Missions Dominicaines*, qui nous paraissent dignes d'attention pour le sérieux de leurs informations, la variété de leur rédaction et leur présentation matérielle ; *Les Annales des Pères du Saint-Esprit* (30, rue Lhomond, Paris, 5e, mensuelles, 10 fr. par an), toutes simples et modestes, mais animées par le talent du R. P. Briault, qui y publie des articles toujours originaux et pleins d'observations et des croquis pittoresques, sont parmi les publications qui nous font le mieux connaître les problèmes actuels, surtout religieux, du Continent Africain ; *Les Missions Dominicaines* (222, rue du Faubourg-Saint-Honoré, Paris, 8e, mensulles, 15 fr. par an), plus riches de présentation et d'illustrations, sont aussi instructives, en particulier sur les missions peu connues d'Irak et de l'Amérique du Sud. Nous recommandons aussi vivement l'excellent illustré missionnaire pour enfants : *Jeunesse et Missions*, édité par les Pères Salésien[1] publié avec toutes les ressources modernes de la typographie et de la gravure et selon le goût actuel, agrémenté de nombreuses histoires et d'un ro-

1. Direction 32, rue Cottolengo, Turin, 109, Italie. Bureau français : Abbé Cené, 14, rue de Bagneux, Paris 6e. *Jeunesse et Missions* a plusieurs éditions dans différents pays : Italie, Belgique, Suisse, Canada, etc. L'édition française tire à près de 10.000 exempl.

man-feuilleton dont l'action se passe en pays exotique, *Jeunesse et Missions* ne néglige pas la formation directement missionnaire ; sa diffusion peut rendre les plus grands services aussi bien aux œuvres de jeunesse qu'à la cause missionnaire. Il nous paraît être le journal idéal de propagande missionnaire pour la jeunesse, en y ajoutant, pour certains milieux cultivés, l'organe de la Ligue missionnaire des Ecoles : *Connaître.* Selon la même formule et dans le même esprit, la Congrégation des Pères du Saint-Esprit vient de lancer (février 1933) un nouvel illustré pour la jeunesse : *Missions* (30, rue Lhomond, Paris, 5e, mensuel, 10 fr. par an) : le premier numéro nous paraît une vraie réussite et nous lui souhaitons, comme à *Jeunesse et Missions*, un plein succès.

4° *Divers.*

— Un splendide *album du Pavillon des Missions Catholiques* à l'Exposition coloniale de Paris en 1931 vient d'être publié par lese Editions Paul-Martial, 5, rue Laure-Surville, Paris, 15e. Il comprend des reproductions de chacune des salles du Pavillon et de l'ensemble des photographies des principales cérémonies qui ont eu lieu au Pavillon, il donne les statistiques et les tableaux généraux qui se trouvaient dans le Pavillon. Au point de vue documentaire comme au point de vue artistique (car les clichés sont de toute beauté), c'est le meilleur souvenir qui puisse être offert aux visiteurs de l'Exposition Coloniale et nous le recommandons vivement. (*Les Heures glorieuses du Pavillon des Missions Catholiques*, par le R. P. Reviers de Mauny, Paris, 1932, 40 fr. ; s'adresser à l'éditeur ou à l'Œuvre de la Propagation de la Foi, 5, rue Monsieur, Paris, 7e).

— *La meilleure part*, adapté du flamand. Éditions de l'Aucam, 8, rue des Récollets, Louvain, Belgique, 1931, 48 p. Récit de la vocation d'un Frère coadjuteur missionnaire, écrit pour montrer l'importance de ces vocations.

— *Un anarchiste, René Ysabie*, drame social en 4 actes, aux Editions de l'Aucam, Louvain, 1931, 135 p. — Ce drame social est aussi un drame missionnaire qui pourrait être utilisé pour des séances de propagande missionnaire : un bolcheviste (et non un anarchiste, comme le dit le titre) hollandais est converti par le dévouement et la sublime abnégation de son frère mis-

sionnaire en Chine. La pièce est très dramatique ; elle plait et elle émeut. Nous aimons ici à signaler le très beau portrait du misssionnaire de Chine : il revient dans sa famille, les yeux crevés par les bolchevistes chinois et pourtant il conserve une profonde affection pour ses ouailles : « Mes Chinois sont des gens très doux, très affables... Quand se déchaîne la bête humaine, tous les peuples sont pareils ».

II. — Questions orientales

1° *L'Egypte moderne*

Le baron Firmin Van den Bosch, qui fut pendant 20 ans attaché comme délégué de la Belgique aux juridictions mixtes (tribunaux qui ont à juger les procès civils et commerciaux entre Egyptiens et étrangers d'Egypte, dont il fut pendant neuf ans le Procureur général à Alexandrie), raconte ses « *Vingt années l'Egypte* »[1] : ce n'est pas une autobiographie, mais ses hautes fonctions ayant amené l'auteur à avoir des relations avec toutes les personnalités d'Egypte et à participer aux événements les plus importants, nous avons ici sous la forme d'un récit personnel, mais d'un intérêt général, l'histoire des vingt dernières années de l'Egypte (1909-1929), s'arrêtant à l'échec du projet de traité anglo-égptien au milieu de 1929. La première partie, sa vie politique, (pp. 1-137) sera surtout appréciée du public auquel elle apprendre les événements politiques de l'Egypte contemporaine ; on pourrait l'intituler : Comment renaît un pays. L'auteur excelle à nous donner des portraits des hommes marquants de l'Egypte : le roi Fouad, Zagloul Pacha, lord Allenby, lord Lloyd, Ziver pacha, Saroit Pacha, Mohammed Mahmoud Pacha etc, ou à faire revivre en quelques mots une scène caractéristique, par exemple la déclaration de l'indépendance de l'Egypte, M. Van den Bosch a autant de sympathie pour les Egyptiens que pour les Anglais ; son jugement nous semble donc mérité d'être pris en considération et il nous semble d'autant plus à noter qu'il reconnaît les efforts considérables faits par le roi et le gouvernement égyptien pour organiser le pays, lui donner un

1. A la Librairie Académique Perrin, Paris, 1932. 265 p. 12 fr.

équipement moderne, développer largement l'instruction, aider à l'établissement d'un régime parlementaire et démocratique, en un mot mettre résolument l'Egypte au niveau des grandes puissances.

On lira encore avec grand intérêt le chapitre sur les Juridictions mixtes, leur origine, le rôle qu'elles ont joué et les transformations souhaitables : l'histoire des rapports du khédive Ismaïl avec Napoléon III pour l'éducation à Paris du deuxième fils du roi, le prince Hussein, est bien curieuse et instructive. En dix pages, l'auteur esquisse un tableau pittoresque et évocateur, mais un peu sombre, de la vie sociale et mondaine au Caire et à Alexandrie. Enfin le livre se termine par quelques pages assez banales sur les fouilles de la Vallée des Rois et sur la Syrie, la Turquie et la Grèce.

2° *Comment un Français moyen regarde l'Orient*

Le colonel René Vanlande ne s'offusquera pas sans doute de ce titre de Français moyen : car s'il a beaucoup voyagé pour ses fonctions militaires ou pour certaines missions du service de renseignements, il n'affiche pourtant pas de compétence particulière ni de spécialisation technique pour un pays ou un problème. C'est un Français qui sait regarder, qui sait juger avec bon sens et impartialité et qui rapporte honnêtement le résultat de ses observations et de ses réflexions. Il a déjà publié[1] : *Au Maroc, sous les ordres de Lyautey. L'amazone au camp* (Récits d'Orient). *Souvenirs de la Révolution chinoise. Chez les Pères Blancs* (Tunisie-Kabylie-Sahara). Ce dernier ouvrage, paru en 1929, est un récit agréable des visites que l'auteur a faites aux œuvres des Pères Blancs en Afrique du Nord ; bien qu'il envisage surtout ces œuvres du point de vue de propagande française, il y manifeste une grande sympathie pour les Missionnaires et essaie de comprendre l'apostolat catholique en pays d'Islam.

Plus récemment plusieurs ouvrages nous entretiennent de problèmes actuels, à la suite de nouveaux voyages. C'est en 1930, à propos des soulèvements révolutionnaires, *L'Indochine sous la*

1. Tous ces ouvrages sont édités par la Librairie Peyronnet, 7, rue de Valois, Paris. La plupart ont paru d'abord comme enquêtes dans l'*Echo de Paris.*

menace communiste (270 p., 12 fr.). Quelles sont les raisons des troubles graves qui ensanglantèrent le Tonkin et le Nord-Annam ? Il y eut certes la propagande communiste, mais M. Vanlande, qui donne sur elle des détails précis, n'en fait pas l'explication dernière et unique, comme le laisserait supposer le titre de l'ouvrage, fait pour plaire à la clientèle de l'*Echo de Paris*. Il parle fort judicieusement de la crise économique, de l'aggravation des impôts, du mécontentement du prolétariat indigène, des exactions des mandarins concussionnaires, de l'insuffisance des fonctionnaires et officiers français qui ont perdu tout contact avec la société indigène. M. Vanlande étudie encore les problèmes politiques et sociaux posés par le recrutement des troupes indigènes et surtout par le développement de l'instruction publique : il y a là d'excellentes réflexions dont beaucoup sont à retenir.

En 1931, c'est le tour de la Tunisie[1]. Le sous-titre assez amusant du livre (Après les lampions du Cinquantenaire) dit assez quelle est son origine et son intention. A l'occasion des cérémonies qui ont fêté le cinquantenaire du traité du Bardo établissant le protectorat français en Tunisie, M. Vanlande souligne les difficultés qui risquent de compromettre l'avenir de la Tunisie ou plutôt l'influence française en Tunisie : le nationalisme des Jeunes Tunisiens du Destour, les revendications italiennes, la misère de l'ouvrier et du fellah[2], misère qui s'est encore dangereusement aggravée depuis et a provoqué l'envoi d'une Commission d'enquête officielle.

Enfin en 1932 M. Vanlande se lamente sur « *le chambardement oriental* » (290 p., 12 fr.) et nous retrouvons ici surtout le Français moyen, incapable de comprendre la Turquie moderne de Mustapha Kemal qu'il juge à travers le portrait (ou plutôt la déformation) traditionnel de Loti ou de Farrère, mais d'esprit généreux qui regrette surtout (en quoi nous sommes d'accord avec lui) la situation difficile faite aux établissements religieux. M. Vanlande donne encore quelques notes sur la situation politique de la Syrie et du Liban de 1929 à 1932, des précisions sur le

1. *Attention en Tunisie! Après les lampions du Cinquantenaire.* 215 p., 12 fr. — Une brochure (78 p., 5 fr.) parue en même temps, nous offre des « *Visions de Tunisie* » : elles ne nous ont apparu qu'un exercice, assez banal, de style, dont aucune idée n'était à retenir.

2. Cette partie est parue dans les *Etudes* du 5 décembre 1931 : « La Tunisie ouvrière et rurale ».

Congrès musulman de Jérusalem en décembre 1931 ou le mouvement sioniste, une interview avec l'Emir Abdallah de Transjordanie, enfin le récit de son voyage en Irak.

Nous avons essayé de marquer le caractère de ces ouvrages : il n'y faut pas chercher une étude technique des sujets traités, bien que M. Vanlande nous apporte toujours une documentation sérieuse ; on n'y trouvera pas non plus les qualités si précieuses, mais si difficiles, des maîtres du grand reportage : Albert Londres, Louis Roubaud, Andrée Viollis ou Marc Chadourne par exemple, qui excellent à nous donner un aspect rapide mais synthétique d'un pays ou d'un problème (que l'on compare à ce propos le livre de M. Vanlande sur l'Indochine et le *Viet-Nam* de Louis Roubaud). Mais on aura sur des questions difficiles d'appréciation d'un homme de jugement et de bon sens et celà n'est pas à dédaigner.

3° *Quelques réflexions sur la politique orientale de l'Angleterre*

Le développement actuel de l'esprit international, qui se manifeste, d'une manière très nette dans les conceptions des juristes et des philosophes sinon encore dans les réalisations des hommes politiques, s'accompagne d'un accroissement notable en ces dernières années de la notion d'Empire. Certains membres éminents de l'Empire britannique voudraient arriver à faire de cette vague dénomination une réalité substantielle et transformer les liens très lâches entre l'Angleterre et les Dominions en une étroite coordination qui donnerait à l'Empire un prestige et une puissance considérables. On sait que cette théorie, longuement et âprement discutée, fut une des bases de la récente Conférence impériale d'Ottawa au cours de laquelle ses partisans auraient voulu la traduire pratiquement en ce que l'on a appelé « la préférence impériale », c'est-à-dire un système de privilèges et de concessions économiques mutuels, donnant à n'importe quel membre de l'Empire la préférence, surtout douanière, sur les autres Etats. Jusqu'ici les intérêts particuliers de chacun l'ont emporté, du moins en grande partie, car les résultats de la Conférence d'Ottawa sont assez maigres, sur l'idée sentimentale de l'Empire uni. Qu'on ne croie pas pourtant à la désaffection de cette idée d'Empire : si les Dominions et si l'Inde elle-même sem-

blent être surtout dirigés par le désir de se rendre de moins en moins dépendants de la Grande-Bretagne, prudemment toutefois car l'appui de celle-ci leur est encore à certains points de vue indispensable, le gouvernement anglais, lui, reste profondément attaché à l'unité de l'Empire, quelles qu'en soient les modalités : il a préféré imposer certains sacrifices aux citoyens britanniques et donc risquer l'impopularité afin de pouvoir accorder quelques avantages tangibles aux Dominions et consacrer ainsi par des dispositions matérielles cette unité impériale. L'Angleterre s'anéantirait elle-même si elle consentait à devenir résolument européenne. L'on ne comprendrait rien à la politique européenne du gouvernement britannique si l'on oubliait qu'elle n'est pour lui qu'une partie, et pas toujours la plus importante, d'un vaste ensemble. En septembre 1932, l'opinion française, bouleversée par les revendications allemandes, s'attristait de ne pas voir l'Angleterre apporter à cette question toute l'attention qu'elle méritait. C'est que sans doute à un gouvernement soucieux de la stabilité de l'Empire britannique, la tension sino-japonaise et surtout l'agitation de l'Inde, surexcitée encore par le jeûne de Gandhi, paraissaient autrement redoutables et inquiétantes que la demande d'une égalité de droits militaires[1]. Le problème de l'Inde, dont l'avenir est si chargé d'inconnues, paraît être un des facteurs dominants de la politique britannique, car l'Inde est la maîtresse pièce de l'extension anglaise, en vue de laquelle est dirigée pour une bonne part la politique orientale de l'Angleterre. Cette politique orientale est divisée, a-t-on dit parfois, en deux tendances : celle du Colonial Office, partisan d'un impérialisme dominateur et assez utilitaire, celle du Foreign Office que le souci de l'Empire et des relations internationales rend plus idéaliste et conciliant. Cette dernière semble prédominer à l'heure actuelle et les dirigeants de la politique extérieure disposés à toutes les concessions qui sauvegarderont l'essentiel : le maintien de l'Inde et de la route de l'Inde. Certaines attitudes, apparemment contradictoires, se comprennent mieux en songeant à ce

1. M. Vladimir d'Ormesson écrivait au même moment : « Les vrais connaisseurs de la Société des Nations me paraissent bien plus préoccupés des « accidents » possibles qui peuvent se produire en Extrême-Orient que de ceux qui nous préoccupent en Europe. » (*Le Temps* du 29-9-32.)

but. Le gouvernement de l'Inde et le gouvernement britannique lui-même, durant les deux Conférences de la Table Ronde, ont constamment utilisé le principe : Diviser pour régner, en opposant les uns aux autres Musulmans et Hindous de l'Inde et en suscitant entre eux de continuelles oppositions d'intérêts qui permettaient d'empêcher le front commun de l'Inde contre l'Angleterre. Les brusques variations, les sympathies alternées de la politique britannique dans l'Inde, accompagnées d'ailleurs de sincères efforts en vue du bien des diverses communautés indiennes, ont pour résultat de manifester la division de l'Inde, son incapacité au self-government et donc la nécessité de la domination britannique. L'histoire la plus récente du Proche-Orient ne peut-elle s'expliquer aussi par cette volonté d'assurer et de défendre la route maritime, terrestre et aérienne de l'Inde ? Depuis la proclamation de l'indépendance toute nominale de l'Egypte et sous la direction éclairée du roi Fouad et de plusieurs excellents Premiers Ministres, l'Egypte a fait de grands pas dans la voie du progrès et son évolution paraît maintenant assez nettement dessinée pour qu'elle puisse être entièrement libre de ses actes, réserve faite de certaines garanties juridiques et religieuses : pourtant l'Angleterre ne se décide pas à reconnaître son indépendance effective : bien plus que par la question du Soudan anglo-égyptien, elle est arrêtée par la préoccupation du Canal de Suez, instrument essentiel, avec ses relais que sont Gibraltar et Aden, de ses communications maritimes avec l'Inde. La Palestine, l'Irak, la Perse, l'Afghanistan forment les étapes de la route terrestre et aérienne de l'Inde. L'attitude britannique en Palestine est extrêmement délicate : l'Angleterre philosémite se doit de respecter la Promesse Balfour et de favoriser l'établissment du Foyer national sioniste ; mais la suzeraine de 70 millions de Musulmans Indiens ne se doit pas moins de ne pas mécontenter les Arabes palestiniens qui sont facilement portés à faire appel à la solidarité panislamique. L'on assiste alors à cette série de décisions contradictoires pro ou anti-sionistes, qui n'ont d'ailleurs satisfait ni l'un ni l'autre des adversaires. Malgré l'opposition du Colonial Office, le Foreign Office a décidé de donner l'indépendance à l'Irak : mais le traité d'alliance du 30 juin 1930 entre les deux puissances censées souveraines donne à l'Angleterre la faculté de maintenir des troupes et des camps d'aviation

en certains points déterminés[1]. L'influence britannique en Perse s'emploie à contrebattre énergiquement l'influence russe : si le temps est passé où l'Angleterre pouvait y proclamer son protectorat, pourtant ses intérêts (surtout pétroles et voies de communications) y sont assez considérables pour qu'elle ne permît à aucun autre Etat d'y jouer un rôle prépondérant. L'Imperial Airways assure déjà la liaison aérienne de l'Inde ; la voie ferrée Haïfa-Bagdad sera un élément des transports terrestres et avant même qu'elle soit achevée, il est question de la prolonger jusqu'à Téhéran. Qu'ils soient considérés par rapport à l'Inde ou en eux-mêmes — car ils ont certes une valeur politique et économique considérable — ces territoires du Proche-Orient tout comme les colonies britanniques forment partie intégrante de la politique impériale britannique : chacun a son rôle à jouer. L'Angleterre est vraiment l'Angleterre des Cinq parties du monde; et l'on peut comprendre ainsi que si ces pays du Proche comme de l'Extrême-Orient et même ces colonies africaines exercent une telle influence sur les destinées du monde, il est d'une urgente obligation de faire tout en notre pouvoir pour que l'évangélisation n'y reste pas en arrière des progrès politiques ou sociaux.

Paul CATRICE.

1. La rédaction de ce traité est bien significative à cet égard : Le maintien de l'ordre intérieur et la défense nationale appartiennent exclusivement à l'Irak, mais « S. M. le roi d'Irak reconnaît que *le maintien permanent et la protection en toutes circonstances des communications essentielles* de S. M. Britannique est dans l'intérêt commun des Hautes Parties contractantes » (rat. 5). L'Angleterre peut donc disposer de deux bases aériennes : à Bassorah et à un point à déterminer à l'ouest de l'Euphrate. Durant toute la durée du traité (20 ans) l'Angleterre pourra maintenir des troupes près de ses bases aériennes, étant bien entendu que la présence de ces troupes ne constitue en aucune manière une occupation et ne peut toucher aux droits souverains de l'Irak. L'insertion de cette dernière disposition est assez ironique.

CHRONIQUES

Chronique d'Histoire Moderne

1. *Dictionnaire de Biographie française*, sous la direction de MM. Balteau, Barroux et J. Prevost. Fasc. VI, Albouy-Alicot. Paris, Letouzey et Ané, 1932. In-4, col. 1281-1520.
2. J. Huizinga. *Le Déclin du moyen âge*. Préface de M. Gabriel Hanotaux. Traduit du hollandais par Mlle J. Bastin. Paris, Payot, 1932. In-8°, 408 pages. Prix 36 fr.
3. Mlle Melline d'Asbeck. *La Mystique de Ruysbroeck d'Admirable*. Un écho du néo-platonisme au xive siècle. Paris, Leroux, 1930. In-8°, 312 pages.

— *Documents relatifs à Ruysbroeck*. Paris, Leroux, 1931. In-8°, 136 pages.

4. Alfred Coville, membre de l'Institut. *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du* xve *siècle*. Paris, Picard, 1932. In-8, xii-614 pages. Prix 75 fr.
5. Joseph Turmel. *Le Journal de Jean Burchard, évêque et cérémoniaire au Vatican*, traduit pour la première fois en français. Coll. Les Textes du christianisme. Paris, Editions Rieder, 1933. In-8°, 416 pages. Prix 30 fr.
6. Alfred Dufourcq. *Histoire moderne de l'Eglise*, tome VIII, Le christianisme et la réorganisation absolutiste. Le Concile de Trente, 1527-1622. Paris, Plon, 1933. In-12, iv-apg pages. Prix : 25 fr.
7. Georges Coolen. *L'histoire de l'Eglise d'Angleterre*. Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1932. In-12. 200 pages. Prix 12 fr.
8. Robert Ricard. *Etudes et documents pour l'histoire mission-*

naire de l'Espagne et du Portugal. Louvain, A.U.C.A.M., 8, rue des Récollets ; Paris, Peigues, 1931. In-8°, 238 pages.

9. Louis ANDRÉ. *Les sources de l'histoire de France.* XVIIe *siècle.* Tome IV, *Histoire maritime et coloniale. Histoire religieuse.* Paris, Picard, 1932. In-8°, XII-470 pages. Prix 40 fr.

10. Henri BUSSON. *La pensée religieuse française de Charron à Pascal.* Paris, Vrin, 1933. In-8°, 664 pages. Prix 60 fr.

11. Jos. DANIELS, S. J. *Les rapports entre saint François de Sales et les Pays-Bas,* 1570-1700. Nimègue, Centrale Drukkerij, 1932. In-8°, 200 pages.

12. *La fondatrice de la Congrégation des Bénédictines de N.-D. du Calvaire, Mme Antoinette d'Orléans-Longueville, en religion Mère Antoinette Sainte-Scolastique,* par une moniale de la même congrégation. Poitiers, Nicolas et Renault, 1932. In-8° x-504 pages. Prix 25 fr.

13. Henri BREMOND, de l'Académie française. *La querelle du Pur Amour au temps de Louis XIII. Antoine Sirmond et Jean-Pierre Camus.* Cahiers de la Nouvelle Journée, Paris, Bloud et Gay, 1932. In-8°, 142 pages.

14. Pierre COSTE. *Le grand saint du grand siècle, M. Vincent.* Tome I, 540 pages et 33 illustr.; tome II, 740 pages et 26 illustr.; tome III, 638 pages et 18 illustr. Paris, Desclée et De Brouwer, 1932. In-8°. Prix 90 fr.

15. J. CARREYRE. *Le jansénisme durant la Régence.* Tome II, 1re et 2e partie, fasc. 3 et 4 de la Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique. Louvain, Bureaux de la Revue, 40, rue de Namur, 1932 et 1933. In-8°, 1re partie, 338 pages ; prix 8 belgas ; 2e fasc., 416 pages ; prix 14 belgas.

1. — La publication qui a été entreprise par MM. Balteau, Barroux et Prévost, d'un *Dictionnaire de Biographie française,* se poursuit régulièrement. Depuis notre chronique d'août 1932, est paru le fascicule sixième qui termine un tome premier avec la notice consacrée à l'homme politique que fut M. Alicot (1842-1892). On y trouvera des articles sur des hommes de premier plan comme Alcuin, Aléandre, d'Alembert ; d'autres sur des personnages moins célèbres ; je dirai volontiers que ceux-ci sont les plus utiles. Les auteurs sont toujours aussi exacts que précis. Ne

pourraient-ils pas, quand il y a lieu, donner des indications sur les armoiries des personnages ? Ce rendrait de précieux services.

2. — Après avoir été traduit en allemand et en anglais, en 1924 et 1925, l'ouvrage de M. J. Huizinga, professeur à l'Université de Leyde, paru en 1919, vient d'être mis à la portée des lecteurs français par Mlle Bastin, de l'Université de Bruxelles. Nous devons nous en féliciter, car il est des plus riches de renseignements sur la période qui précède et annonce la Renaissance en France comme dans les Pays-Bas, période que le traducteur allemand appelait : « l'automne du moyen âge ». Assurément, nous n'avons pas ici un exposé complet de tous les faits marquants. Il nous offre surtout des descriptions de la vie sociale et religieuse, des mouvements littéraire et artistique ; les traits en sont empruntés moins aux documents d'archives, qu'aux récits des chroniqueurs et aux œuvres des poètes. Comme, naturellement, les chroniqueurs ont eu leur attention principalement attirée par les événements extraordinaires et bien souvent fâcheux, il importe de ne pas l'oublier pour corriger l'impression d'ensemble que produit un récit inspiré principalement par eux.

Les XIVe et XVe siècles furent assurément pour la France et les Pays-Bas une période de civilisation très brillante, où toute une classe de la société connut un faste et un luxe extraordinaires, où un art très développé contribua puissamment à embellir la vie. Mais sous ces apparences éclatantes, derrière les fêtes splendides qui se déroulent dans les palais des ducs de Bourgogne, les tournois magnifiques, les banquets somptueux, tels que celui du Faisan, célèbre entre tous, que de fléaux et de misères, que de crimes ! Les mœurs sont à la fois des plus raffinées et des plus grossières ; trop fréquemment se rencontre un inconcevable mélange de dévotion, de cruauté et de débauche. Les souvenirs de la chevalerie survivent ; ses traditions demeurent en haute estime et trouvent leur expression en des ordres nouveaux ; son idéal régit toujours l'art militaire. Que ne commande-t-il au même degré la vie quotidienne ! Comme s'agrandit tous les jours le désaccord entre le formalisme social et la réalité ! La grande vision de la Mort s'est imposée aux peuples fidèles ; elle hante d'une manière particulièrement sinistre les hommes des XIVe et XVe siècles ; c'est le temps où l'esprit religieux est menacé par des superstitions sans nombre ; des dévotions populaires sans

consistance se multiplient en dépit des protestations des théologiens. A juste titre M. Huizinga insiste sur la véritable et saine piété répandue par la « dévotion moderne » qui est sortie des couvents des Augustins de la Congrégation de Windesheim et a trouvé sa plus magnifique expression dans l'Imitation de Jésus-Christ. La place me manque pour insister sur les dernières pages du livre, consacrées à l'art et à la littérature, où l'auteur montre comment, passionnés les uns et les autres du détail, des artistes comme les Van Eyck et Memling par exemple, réussissent à créer de purs chefs-d'œuvre, tandis que les littérateurs composent des ouvrages lourds d'ennui. Il y a là des remarques d'une singulière portée.

Ici et là M. Huizinga a cru devoir charger son exposé de vues philosophiques qui ne l'éclairent guère. Je l'ai regretté ; je n'en rends pas moins hommage à la valeur d'une œuvre qui révèle une connaissance approfondie des hommes et des choses du xve siècle.

Quelques distractions ont échappé au traducteur : lire, p. 57, Philippe le Hardi au lieu de Philippe le Bon ; p. 61, l'évêque de Tournai pour l'archevêque de Tournai. N'eût-il pas été préférable de traduire « pensée amoureuse » plutôt que « pensée érotique », « esprit de cour » plutôt que « esprit curial ».

3. — Ruysbroeck, le grand mystique brabançon du xive siècle, a en ce moment l'audience du public. Il l'a en Belgique, où s'est constituée la *Ruusbroec-Genotschap* pour rééditer ses œuvres et publier des travaux s'y rapportant ; il l'a en France, où paraît, par les soins des bénédictins de Saint-Paul de Wisques une très estimable traduction de ses ouvrages et où des études importantes lui ont été récemment consacrées. Nous avons parlé ici même[1] de celle de M. Wautier d'Aygalliers. Depuis, en 1928, Mme d'Asbeck a fait de l'ermite de Groenendael l'objet de ses deux thèses de doctorat ès-lettres, qui furent seulement mises dans le commerce en 1930 et 1931. Il n'est peut-être pas trop tard pour signaler ces deux livres plus récents.

Le premier a pour titre : *La mystique de Ruysbroeck l'Admirable*. Après un tableau à larges traits de l'époque où a vécu notre mystique, tableau qui eût dû être plus nuancé et plus pré-

1. Voir la *Revue Apologétique* du 15 juillet 1925, p. 487.

cis, l'auteur présente une brillante esquisse de la vie de Ruysbroeck (1293-1381). Il aborde ensuite l'étude de la doctrine : il y perçoit, c'est l'idée essentielle du livre, un écho du néoplatonisme. D'après Mme d'Asbeck, l'écrivain du XIVe siècle dépend très étroitement de Maître Eckhardt ; par lui il aurait connu le pseudo-Denys l'Aréopagyte et tout le néoplatonisme ; saint Bernard aurait en outre exercé une influence importante. Mais, contrairement à M. Wautier d'Aygalliers, et à la plupart des auteurs, Mme d'Asbeck estime que Ruysbroeck n'a subi ni celle de saint Thomas d'Aquin, ni celle de saint Bonaventure. Je crains qu'elle ne soit trop radicale : d'une part, elle conclut trop rapidement de certaines divergences à une complète indépendance ; d'autre part, elle considère comme théories particulières d'Eckhardt des doctrines qui sont courantes chez les penseurs du XIIIe siècle, chez saint Thomas entre autres. Eckhardt lui-même n'est-il pas en plus d'un point l'écho de la pensée du docteur angélique ? Par saint Augustin et Denys l'Aréopagyte le néoplatonisme agit sur les philosophes et les théologiens du moyen âge ; il me paraît toutefois très exagéré d'écrire de la mystique de Ruysbroek que, « contenue implicitement dans le christianisme dont elle est peut-être le plus beau rêve, dont elle fut certainement la plus profonde pensée, elle n'était autre chose que l'antique tradition alexandrine qui avait régné toujours aux confins de la pensée chrétienne » (p. 43). Cet exposé de la doctrine mystique de l'ermite de Groenendael est suivi de l'analyse de chacune de ses œuvres, analyse qui permettra de s'en faire une idée ; en notes sont rejetées des citations en langue brabançonne.

Toute méritoire qu'elle est, cette étude de la pensée et de l'œuvre de Ruysbroeck reste superficielle. J'ai regretté que, faute de bien connaître le catholicisme, Mme d'Asbeck ait trop facilement fait siennes des conclusions aventureuses d'ouvrages rationalistes. Comment, aussi, a-t-elle pu nous présenter en Ruysbroeck un adversaire de l'Eglise parce qu'il avait dirigé de sévères critiques contre des membres des clergés séculier et régulier ?

Sa deuxième thèse est une bibliographie critique des documents sur la vie de Ruysbroeck. On y trouve d'abord, traduits en français, un certain nombre de textes écrits soit en latin, soit en brabançon, ceux notamment qui se rapportent à la polémique de Gerson et de Schoonhoven sur la doctrine de l'écrivain mysti-

que ; vient ensuite la liste des manuscrits des œuvres de Ruysbroeck, telle que l'a établie M. de Vreese, puis celle des éditions et des traductions en diverses langues. Ce travail rendra de précieux services.

4. — Un des épisodes les plus caractéristiques de l'époque étudiée par M. Huizinga dans l'ouvrage dont nous avons parlé plus haut, est l'assassinat, le 23 novembre 1407, du duc Louis d'Orléans, le frère du roi Charles VI. Le duc de Bourgogne, Jean sans Peur, qui arma le bras de l'assassin, ne s'est pas contenté d'avouer son crime ; il a prétendu le justifier, et il a trouvé un théologien de renom à l'Université de Paris pour légitimer son acte et faire l'apologie du tyrannicide. A grands renforts de textes empruntés à la Bible, aux auteurs de l'antiquité, à des théologiens du moyen âge, et soumis à une vigoureuse exégèse, Jean Petit, docteur de la Faculté de Théologie de Paris, a établi dans un long mémoire d'abord que l'assassinat d'un tyran était licite ; il s'est efforcé de prouver ensuite que le duc d'Orléans était réellement un tyran, et il a conclu qu'il était permis de le faire disparaître par la violence. Se fondant sur cette « *Justification* », ainsi s'appelait la consultation de Jean Petit, faisant surtout pression de sa puissance, Jean sans Peur obtint du roi Charles VI des lettres de grâce. Mais la veuve du défunt, Valentine Visconti, et, après la mort de celle-ci, son fils Charles d'Orléans, trouvèrent un avocat dans Thomas du Bourg, abbé de Cérisy, pour réfuter la *Justification*. Jean Petit répliqua par de nouvelles *Justifications ;* la dernière qu'il composa fut le *Traitiet encontre les édifieurs de sépulcre*, qui est de la première moitié de 1410 ; peu de temps après, le 15 juillet 1411, il mourut. Le débat juridique et théologique ne fut pas pour cela interrompu ; il reprit, en 1413, avec une particulière acuité, quand les Armagnacs eurent triomphé des Cabochiens que soutenait Jean sans Peur ; il fut mené par Gerson. Laissant cette fois entièrement hors de cause la personne du défunt, le chancelier de l'Université de Paris attaqua la théorie même de la légitimité du tyrannicide ; il la dénonça comme hérétique au nom de l'Université ; examinée au Concile de la Foi, une réunion de maîtres et de docteurs de l'Université qui se tint à Paris du 30 novembre 1413 au 23 février 1414, soumise aux délibérations du concile de Constance, cette théorie fut réprouvée le 6 juillet 1415. Mais, comme ni l'acte de Jean

sans Peur, ni les *Justifications* de son avocat n'avaient été condamnés, la discussion se prolongea, sans résultat d'ailleurs, jusqu'à la fin des travaux conciliaires le 22 avril 1418.

C'est l'histoire de cette longue controverse que nous présente, dans un savant livre, M. Coville, l'éminent président du Comité français des Sciences historiques. Excellemment informé comme il l'est sur toute cette période, il éclaire maintes questions obscures, il apporte beaucoup de précisions nouvelles. Ce n'est pas seulement Jean Petit mais beaucoup de ses contemporains qu'il fait sortir de la pénombre. Que de renseignements il fournit sur les œuvres diverses qui furent alors composées, sur leur tradition manuscrite. Ce qui n'est pas moins admirable peut-être que l'érudition dont fait preuve M. Coville, c'est le courage qu'il lui a fallu pour étudier, analyser ces longues et pénibles discussions qui se déroulèrent, lourdes d'ennui, selon les méthodes de la scolastique la plus subtile et la plus raffinée. On ne saurait trop l'en féliciter, car il nous a ainsi révélé quelques aspects mal connus de l'histoire politique et religieuse de ce temps.

5. — Jean Burchard, un ecclésiastique d'origine allemande, qui fut maître de cérémonies de la cour pontificale depuis la fin du pontificat de Sixte IV jusqu'au commencement de celui de Jules II, a laissé un *Journal*, où il a minutieusement noté le détail des cérémonies qu'il a dirigées, où il a consigné en outre le récit d'événements romains auxquels il a été mêlé ou qu'il a entendu raconter, événements de la vie publique ou privée des personnages de la cour pontificale avec lesquels il était en relation. Le cérémoniaire raconte beaucoup d'histoires scandaleuses de cette lamentable époque où l'Eglise voit à sa tête ce personnage notoirement indigne que fut Alexandre VI, où la curie est à peu près envahie par les mœurs séculières. Aussi son *Journal* est-il, pour une part, la chronique scandaleuse de Rome à la fin du xve siècle. C'est ce qui lui a valu d'être traduit en français par M. J. Turmel et de paraître dans la collection *Les Textes du christianisme* des Editions Rieder. Jaloux de poursuivre contre l'Eglise romaine sa campagne commencée sous le voile de divers pseudonymes, aujourd'hui avoués[1], l'auteur de cette traduction veut étaler sous les yeux du grand public les scènes immorales

1. Voir page 4 de la couverture de l'ouvrage.

dont les tristes héros furent Alexandre VI et son entourage. Des notes ajoutées ici et là ont pour objet de fortifier l'autorité de Burchard, là où, au contraire, elle mériterait d'être discutée. L'éditeur ne se prive pas de défendre sa vieille thèse de l'origine récente de la confession.

Aurait-il obéi à des préoccupations scientifiques, M. Turmel aurait entrepris une nouvelle édition du *Diarium* de Burchard, puisque la plus récente et la seule bonne, celle de Celani, est épuisée ; les érudits lui en auraient su gré ; ils ne lui en sauront pas d'une publication qui cherche un succès de scandale.

6. — Après nous avoir décrit, dans le tome VII de son *Histoire moderne de l'Eglise*, les origines de la révolution religieuse du XVIe siècle, M. Dufourcq nous retrace dans le tome VIII son développement dans les diverses parties de l'Europe ; il reprend, en les modifiant beaucoup, les pages qu'il avait déjà écrites sur ce sujet dans son premier ouvrage : *l'Avenir du christianisme*. Après que nous avons assisté à l'assaut dirigé par l'hérésie contre l'Eglise, nous voyons comment celle-ci fut défendue par son sacerdoce, par la masse et l'élite de ses fidèles. Avec la hauteur de vues et l'érudition qu'on lui sait, le savant professeur de Bordeaux décrit l'œuvre profonde de restauration catholique qui s'accomplit, selon les sages prescriptions du concile de Trente, par l'action des pontifes romains, des évêques, des religieux appartenant soit à d'anciens, soit à de nouveaux ordres qui se constituent et deviennent vite des plus florissants. Entraînées par l'exemple d'admirables héros de la sainteté, dont les plus grands furent Ignace de Loyola, Philippe Néri, Charles Borromée, François de Sales, beaucoup d'âmes exercent l'apostolat le plus fécond. Cela ne suffit pas sans doute pour réparer toutes les ruines : le protestantisme subsiste et forme désormais une masse compacte en face du catholicisme ; l'Eglise n'en sort pas moins de la crise régénérée et armée pour continuer sa mission providentielle.

7. — L'Eglise anglicane est l'une des Eglises qui se constituèrent, au XVIe siècle, au détriment de l'unité catholique. D'abord schismatique, parce que le roi d'Angleterre, Henri VIII, rompit avec le pape Clément VII, qui avait refusé de reconnaître la nullité de son mariage avec Catherine d'Aragon, elle devint hérétique au temps d'Edouard VI. Sous Marie Tudor s'opéra une restauration catholique, mais elle fut passagère : avec l'avènement

d'Elisabeth, l'Eglise anglicane se reconstitua, pour durer jusqu'en notre temps. C'est l'histoire de cette Eglise que M. Coolen retrace dans un volume de la très estimée *Bibliothèque catholique des sciences religieuses ;* il y explique très bien les origines du schisme et son développement ; il a puisé pour cela à d'excellents ouvrages qu'il a convenablement utilisés. Mais n'eût-il pu être plus rigoureux et plus précis ? Des distractions et des erreurs lui ont échappé. J'aurais souhaité aussi que, surtout pour les XVIIe et XVIIIe siècles, son exposé eût été plus synthétique. Je n'en reconnais pas moins volontiers tout le mérite d'une œuvre qui nous apprend ce qu'il est indispensable de savoir sur l'Eglise anglicane.

8. — Tandis qu'au XVIe siècle l'Eglise romaine voyait l'hérésie lui enlever de grands pays de l'Europe, elle étendait son action, grâce à l'apostolat missionnaire, sur les terres nouvelles découvertes par des hardis navigateurs. D'Espagne et de Portugal étaient partis, en même temps que des marins, des religieux et des prêtres du clergé séculier, pour porter la foi catholique, surtout au sud de l'Amérique du Nord, dans l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud. Sur l'histoire missionnaire de ces divers pays, M. Ricard, professeur à l'Ecole des Hautes Etudes marocaines de Rabat, nous apporte, dans un volume, *Etudes et documents*, un recueil de notes très intéressantes, en attendant qu'il publie sur l'évangélisation du Mexique l'ouvrage qu'il achève.

Tout d'abord, il nous met très justement en garde contre le trop sinistre tableau de la colonisation espagnole tracé par le célèbre Las Casas ; il relève quelques-unes des extraordinaires exagérations dont s'est rendu coupable ce religieux très apostolique, dont l'esprit critique n'était pas au niveau de son zèle, exagérations dont beaucoup d'historiens ont été victimes, et qui ont discrédité au mépris de toute justice l'action de l'Espagne. Des autres études qui présentent et commentent avec beaucoup de science de précieux textes relatifs au Mexique, je signalerai spécialement celles concernant l'œuvre des franciscains, les lettres du second élève de Mexico Fr. Alonso de Montufar, qui nous décrivent la situation religieuse du pays au milieu du XVIe siècle, nous éclairent sur les différends entre les membres des clergés séculier et régulier. Les historiens apprécieront beaucoup aussi les

listes de missionnaires augustins de la province du Mexique en 1563 ; restées inédites jusqu'ici, elles sont publiées avec un grand nombre de renseignements. Leur font suite de curieux détails sur le collège indigène de Santiago Tlatelolco, fondé dès 1535 pour former un clergé indigène ; cette initiative franciscaine se heurta à une très vive hostilité et n'eut pas de succès. Des notes sur des martyrs mexicains de 1527 et 1528 terminent cette partie.

Avec l'article consacré au Père Antoine Vieira, nous passons aux missions du Brésil du XVII[e] siècle, aux difficultés que créa aux missionnaires l'attitude de la population d'origine portugaise. Ce n'est pas toutefois une raison, observe l'historien, pour en faire un grief exclusif aux colons portugais, car que de fois, en d'autres points du globe, n'a-t-on pas entendu les apôtres du catholicisme se plaindre de l'hostilité des Européens, de leur tenue déplorable et des ravages que causaient ces scandales dans l'âme des indigènes (p. 202). Dans ses dernières pages, M. Ricard institue de curieuses comparaisons à propos des procédés d'évangélisation des Espagnols auprès des Morisques et des Indiens.

En attendant qu'il soit repris dans un autre recueil d'*Etudes et documents*, je signalerai un intéressant article paru récemment dans la *Revue d'Histoire des Missions*[1], où, d'après une publication de documents tirés de l'*Archivo general de Indias*, de Séville, faite par M. Roberto Levillier, M. Ricard esquisse l'histoire des origines de l'Eglise sud-américaine, une Eglise toute espagnole qui gouverne des chrétientés indigènes ; on y voit pourquoi ne put se constituer, à cette époque, une Eglise indigène.

L'impression qu'emporte le lecteur de cette série d'études est que l'action coloniale de l'Espagne et du Portugal, aussi bien que leur action missionnaire, ont été très injustement appréciées. Des erreurs graves de méthode ont été commises sans doute ; il y eut des abus, des crimes. Mais dans cette histoire il y a autre chose qu'une suite de massacres et de rapines ; une grande œuvre a été accomplie. Nous avons confiance que M. Ricard nous aidera à la mieux connaître et apprécier ; le présent volume en est le sûr garant.

9. — Pour étudier l'histoire ecclésiastique du XVII[e] siècle en

1. Décembre 1932.

France, qu'il s'agisse du catholicisme, du protestantisme, du jansénisme ou du quiétisme, M. Louis André, professeur à l'Université de Lille, nous a doté d'un précieux instrument de travail : il vient d'enrichir la troisième partie des *Sources de l'Histoire de France*, consacrée au XVIIe siècle, d'un sixième volume concernant l'histoire maritime et coloniale et l'histoire religieuse. Il y signale, en les appréciant et en indiquant les meilleures éditions, les ouvrages de cette époque et les travaux de notre temps s'appuyant sur des documents originaux, qui ont trait à l'une et à l'autre histoires.

Dans la section de l'histoire maritime et coloniale, l'historien des missions trouvera beaucoup à puiser ; car comment séparer l'histoire de l'action missionnaire de celle de l'expansion maritime et coloniale ? M. André rend un juste hommage à la haute valeur des relations et récits des missionnaires et il en signale un grand nombre pour les divers pays du monde.

L'histoire religieuse proprement dite occupe la plus grande partie du volume : elle ne comprend pas moins de 350 pages sur 472. Les notices sont très méthodiquement distribuées en quatre divisions : le catholicisme, le jansénisme, le protestantisme et le quiétisme ; ces divisions sont elles-mêmes réparties en sections, où facilement le travailleur découvrira les renseignements dont il a besoin ; il y trouvera beaucoup à prendre pour l'histoire locale comme pour l'histoire générale, car l'auteur a étendu son enquête aux diverses régions de la France. Il a en outre pris soin de signaler, par des renvois aux volumes parus précédemment, surtout aux *Lettres et Mémoires*, aux *Biographies*, aux *Journaux et pamphlets*, d'autres ouvrages utiles pour l'histoire religieuse.

On ne saurait trop apprécier le service rendu aux travailleurs par le savant historien en publiant ce livre qui, à l'égal de ceux qu'il a déjà publiés, se distingue par l'abondance et la sûreté de ses informations.

10. — A sa thèse de doctorat où, comme l'indique le titre, il avait étudié « *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance de* 1533 *à* 1601[1], M. Busson a donné une continuation dans le volume qu'il vient de publier : « *La pensée religieuse française de Charron à Pascal* ». Reprenant le sujet là même où il l'avait laissé, il le con-

duit jusqu'au lendemain de la publication des *Provinciales*, au temps où le grand écrivain élabore l'œuvre apologétique que nous ne connaîtrons jamais que sous la forme des *Pensées*.

A l'ordre chronologique suivi dans le premier ouvrage, l'auteur a préféré ici l'ordre systématique : aussi commence-t-il par nous dire quels furent ceux qui s'affranchirent de l'enseignement dogmatique chrétien, ceux que nous appelons rationalistes et que le XVIIe siècle nomma libertins comme ceux qui secouèrent le joug de la morale religieuse. Il en distingue deux catégories : d'abord celle des négateurs de Dieu, les athées ; puis les déistes, ceux qui rejetèrent toute religion révélée ; si, nous dit-il, l'athéisme demeure encore, au XVIIe siècle, une monstruosité que l'on n'ose afficher ni même avouer, le déisme, au contraire, paraît avoir été assez bien porté ; aux déistes se rattachent certains illuminés.

M. Busson cherche ensuite les causes qui, au XVIIe siècle, favorisèrent le développement du rationalisme. Il y eut d'abord l'influence des philosophes de Padoue du XVIe siècle, qui avaient nié la valeur des preuves rationnelles de l'immortalité de l'âme, de la création du monde, puis celle de Montaigne et de Charron qui développa le pyrrhonisme. Le discrédit dans lequel tomba l'aristotélisme, discrédit qui inspira des sentiments de vive défiance à l'égard de la philosophie, engendra le scepticisme. Les rationalistes trouvèrent des sujets faciles de plaisanterie comme des arguments en faveur de leurs thèses dans l'opposition qui s'accusa entre les conceptions nouvelles des savants et celles plus anciennes et périmées des philosophes et des théologiens. Une excessive crédulité, qui portait à accueillir trop facilement les nouvelles les plus extraordinaires, à découvrir partout du surnaturel, contribua aussi à accroître le rationalisme. M. Busson énumère complaisamment certains prétendus miracles, quelques-unes des « sornettes », ainsi qu'il dit, qui se colportèrent alors ; eût-il dû leur assimiler les manifestations de Notre Dame de Laus qui, ajoute-t-il, font songer à celles de Lourdes ?

Après avoir décrit le regain de succès que connaissent, à cette époque, les théories stoïciennes et épicuriennes, l'auteur montre comment, à l'aristotélisme et au thomisme qui semblent désor-

1. Voir la *Revue Apologétique* du 1er avril 1924, p. 35.

mais inefficaces pour défendre la vérité chrétienne, Descartes substitue son propre système ; il n'étudie pas pourtant l'action du cartésianisme, puisqu'elle ne s'exercera qu'après 1660, mais il l'annonce d'ores et déjà comme devant être dangereuse, car, dit-il très bien, « en son effort total, c'est une explication mécanique de l'univers et une organisation scientifique de la vie et de la morale même » (p. 446).

Dans les dernières pages de son livre, M. Busson dit ce que furent les principaux libertins ; selon lui, bien peu rompirent complètement avec la croyance chrétienne, voire avec la foi catholique ; presque tous reçurent les derniers sacrements avant de mourir. Il étudie ensuite les apologistes de la foi chrétienne, catholiques ou protestants ; les premiers sont toutefois les plus nombreux. Avec complaisance il insiste sur la faiblesse de leur argumentation, le mauvais goût de leur style ; en ce point ne ressemblent-ils pas au plus grand nombre de leurs contemporains ? n'eût-il pas été équitable de le faire observer davantage ? M. Busson rappelle les antécédents historiques du fameux argument du pari de Pascal ; il en fait une juste critique. Il note que les apologistes commencent à faire appel aux preuves morales.

Au terme de sa longue enquête, l'auteur constate que loin de se renouveler l'apologétique s'est appauvrie ; du moins est-elle sortie du cloître et des écoles pour entrer dans le siècle. C'est là un grand événement, il a raison de le dire. Il y aura tout d'abord, sans doute, un appauvrissement, parce que pendant un temps la philosophie traditionnelle ne se renouvellera pas et sera abandonnée ; mais du jour où les apologistes y reviendront, en tenant compte des légitimes exigences du progrès scientifique, ils seront des mieux armés pour combattre le rationalisme, qui reste un danger pour les esprits du XXe siècle comme il le fut pour ceux du XVIIe siècle.

11. — Dans une thèse de doctorat ès-lettres, consacrée à saint François de Sales, présentée et soutenue devant la Faculté des Lettres de l'Université d'Amsterdam, le R. P. Daniels a voulu exposer les relations qu'eut cet éminent maître de la spiritualité française avec les Pays-Bas. Après avoir rappelé les influences que ne cessèrent pas d'exercer en France l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* et d'autres écrivains ascétiques et mystiques de Belgique et de Hollande, il dit combien Thomas a Kempis,

Denis le Chartreux, Louis de Blois furent familiers à l'évêque de Genève, et dans quelle mesure ils agirent sur lui. François de Sales connut encore et utilisa la *Perle évangélique*, un ouvrage mystique publié à Utrecht en 1536, mais il ne le recommande que médiocrement, en raison de ses passages obscurs. Il eut en outre contact avec des théologiens de Louvain, avec Lessius entre autres. En retour ses écrits, le *Traité de l'Amour de Dieu*, l'*Introduction à la vie dévote* surtout, eurent dans les Pays-Bas le plus rapide et le plus vif succès. Le Père Daniels apprécie avec beaucoup de goût quelques-unes des nombreuses traductions qui en furent faites. Plusieurs littérateurs catholiques, entre autres le Père Poirters et Vondel, éprouvèrent les bienfaisant effets de l'influence salésienne.

On n'était guère informé jusqu'ici sur le rayonnement spirituel de saint François de Sales au delà de nos frontières septentrionales. L'ouvrage du Père Daniels, bien informé, comble très heureusement une lacune ; il enrichit notre histoire religieuse d'un chapitre intéressant. Ajoutons qu'il est écrit en un français remarquable ; à peine l'une ou l'autre expression décèle-t-elle une origine étrangère.

12. — C'est un autre chapitre non moins intéressant de cette même histoire religieuse que nous raconte une religieuse de la congrégation des bénédictines de N.-D. du Calvaire, dans la biographie de la fondatrice, Mme Antoinette d'Orléans-Longueville, marquise de Belle-Isle, en religion Mère Antoinette de Sainte-Scolastique. Appartenant à la famille royale, Antoinette d'Orléans-Longueville, devenue marquise de Belle-Isle par son mariage, se décida, après la mort de son époux, à embrasser la vie religieuse à Toulouse, dans le monastère particulièrement austère des Feuillantines. Devenue sœur Antoinette de Sainte-Scolastique, elle pensait ne plus quitter le cloître qu'elle avait choisi pour s'y livrer à la pratique héroïque de l'humilité et de la pénitence. Mais le pape Paul V lui enjoignit de se rendre auprès d'Eléonore de Bourbon, abbesse de Fontevrault, sa parente, pour l'aider à restaurer en cette abbaye l'ancienne discipline. Les plus graves difficultés lui vinrent de la part d'un groupe de religieuses récalcitrantes. Ce ne fut qu'à la mort d'Eléonore de Bourbon que Paul V l'autorisa à renoncer à la charge abbatiale qui lui avait été réservée. Elle se retira en un prieuré de Fontevrault, à Len-

cloître, pour y former des religieuses entièrement respectueuses de l'observance. Victime de nouvelles épreuves, elle fonda à Poitiers, le 25 octobre 1617, la nouvelle congrégation des Calvairiennes ; peu après, le 25 avril 1618, elle mourut.

En toutes ses peines, Mère Antoinette de Sainte-Scolastique trouva le plus ferme appui dans un éminent religieux appelé à jouer en France un rôle des plus considérables, le Père Joseph. Cette nouvelle biographie met particulièrement en relief l'action du zélé capucin ; elle montre aussi avec quelle sollicitude l'effort de la sainte religieuse fut suivi par plusieurs des promoteurs de la restauration catholique qui s'opérait alors en France : le chartreux Beaucousin, Mme Acarie, la future bienheureuse Marie de l'Incarnation par exemple. Richelieu, évêque de Luçon, se trouva de même associé à son histoire ; ce fut à propos des difficultés qu'elle rencontra que commencèrent entre le futur ministre de Louis XIII et le Père Joseph des relations appelées à être si fécondes. On voit de quel intérêt général est cette biographie, dont les principales sources sont une relation d'un religieux feuillant, et une vie de Mme Antoinette d'Orléans par le Père Joseph.

13. — M. Henri Bremond a trouvé, au temps de Louis XIII, des antécédents à la fameuse querelle de l'amour pur, qui, à la fin du XVII[e] siècle, mit aux prises Fénelon et Bossuet. Jean-Pierre Camus, le fameux évêque de Belley, et ami de saint François de Sales, prélude alors au rôle de l'archevêque de Cambrai et ajoute à ses multiples ouvrages de nouveaux traités pour défendre le pur amour ; c'est d'abord *La défense du pur amour contre les attaques de l'amour-propre* en 1640, puis *La Caritée ou le pourtraict de la vraie charité*. Le Père Antoine Sirmond, contre lequel Pascal exerça sa verve malicieuse dans sa dixième *Provinciale*, attaqua ses thèses en 1641 dans la *Défense de la vertu ;* Jean-Pierre Camus lui répliqua par les *Animadversions* en 1642, par des *Notes* en 1643.

M. Bremond retrace avec l'esprit qu'on lui sait, dans *Les Cahiers de la Nouvelle Journée*, les diverses phases de cette discussion où se heurtaient deux écoles : « l'une soutenant la primauté des vertus morales et de l'ascèse, l'autre des théologales et de la prière... — beau débat, où s'affrontaient deux philosophies de la

religion : l'anthropocentrisme moral d'Antoine Sirmond et le théocentrisme mystique de l'évêque de Belley » (p. 8).

On notera les pages où il est question des poursuites engagées contre Père Seguenot et Saint-Cyran. N'y aurait-il pas, pour les expliquer, à faire état de raisons d'ordre politique ? Richelieu ne devait pas être indulgent pour ceux qui étaient suspects de partager les doctrines de Jansénius, l'auteur du *Mars gallicus*, un vigoureux pamphlet dirigé contre sa politique, pamphlet qui, disait-on, avait valu à son auteur l'évêché d'Ypres, en 1635.

14. — La grande publication en quatorze volumes que nous avons analysée ici, et qui contient le recueil complet des lettres connues de saint Vincent de Paul, ses entretiens spirituels aux Filles de la Charité et à ses missionnaires, des documents se rapportant à son histoire, demandait un digne couronnement dans une biographie nouvelle où il aurait été fait état de tous les renseignements nouveaux réunis par M. Coste. Nous l'attendions de cet érudit aussi diligent et laborieux qu'intelligent et pénétrant. Nous la possédons maintenant dans trois importants volumes qui sont parus il y a quelques mois et où l'auteur est resté l'historien d'une scrupuleuse conscience que nous avions déjà tant apprécié[1].

Les âmes romantiques regretteront peut-être de ne plus lire ici la touchante description du saint partant à travers Paris en quête des enfants abandonnés ou prenant la place d'un galérien sur le banc d'infamie pour rendre le criminel à sa famille ; ceux qui ne désirent que la vérité dans une œuvre d'histoire s'en consoleront aisément et préféreront à ces légendes un tableau authentique de l'ensemble des œuvres de l'extraordinaire apôtre de la charité que fut Vincent de Paul. M. Coste réagit très opportunément contre la tendance qui s'était accusée récemment, chez certains historiens, de minimiser le rôle de saint Vincent de Paul au profit de la célèbre Compagnie du Saint-Sacrement ; il démontre que le rôle de l'apôtre de la charité n'a pas à être amoindri ; il a toujours été l'un des premiers et même le premier. Une correction apportée aux biographies antérieures, et qui a son importance, est celle de la date de naissance du saint ; M. Coste établit

1. Notons que l'Académie française vient d'attribuer le grand prix Gobert à cet ouvrage.

qu'il faut la fixer en 1581 et non en 1576, comme on le croyait communément.

Après avoir décrit les voies par lesquelles Vincent de Paul a été préparé au rôle considérable qu'il a tenu, l'historien distribue sa vie en quatre parties. La première est celle où l'homme de Dieu procède à la création des Confréries de la Charité, des Dames de la Charité, des missions, des congrégations de la Mission et des Filles de la Charité. Nous voyons, dans une seconde, comment s'organisent et se développent ces nouvelles institutions religieuses, appelées à avoir en France et hors de France une action si féconde. Vient alors la description des œuvres auxquelles s'applique le saint, œuvres destinées à réformer la vie ecclésiastique : conférences du mardi, retraite des ordinands, retraites ecclésiastiques, séminaires ; œuvres de charité en faveur des enfants trouvés, des prisonniers, des galériens, des malheureuses victimes de la guerre en Lorraine, en Champagne, en Picardie, dans l'Ile de France. Comme nous aimerions à insister sur l'un et l'autre point, et à souligner la hardiesse et la prudence de l'homme de Dieu dans ses initiatives ! Dans une quatrième partie est décrit le rayonnement considérable qu'exerce sur ses contemporains Vincent de Paul, les relations qu'il a entretenues avec Louis XIII et Anne d'Autriche, avec tous les hommes et femmes d'œuvres de son époque. Il domine vraiment son temps et mérite éminemment d'être appelé : « le grand saint du grand siècle ».

M. Coste termine son livre en étudiant les vertus du serviteur de Dieu. Uniquement soucieux de présenter un portrait très exact, il souligne sa profonde humilité et son immense charité, la hauteur de ses conceptions, son vigoureux bon sens et son énergique volonté. Homme d'entreprise s'il en fût, il savait attendre, réfléchir et tout peser ; hésitant, incertain, aussi longtemps que ses desseins n'étaient pas suffisamment étudiés, il passait immédiatement à leur réalisation dès qu'ils lui paraissaient assez mûris.

L'ouvrage de M. Coste, qu'enrichit une précieuse illustration documentaire, est sans conteste une des plus remarquables œuvres historiques de ces derniers temps, par sa science rigoureuse et par son exquise simplicité. Avec saint Vincent, c'est tout le XVIIe siècle religieux français qu'il nous met sous les yeux. Aussi sa lec-

ture s'impose-t-elle à quiconque veut tant soit peu connaître cette période de notre histoire, à quiconque aussi désire savoir combien fut puissante l'action d'un apôtre de la charité chrétienne.

15. — M. J. Carreyre, professeur au Séminaire de Saint-Sulpice, a achevé de publier dans la *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique* l'ouvrage qu'il avait commencé, en 1929, sous le titre : *Le Jansénisme durant la Régence*. Dans le fascicule premier, que j'avais analysé ici-même[1], il avait exposé comment, prenant le contrepied de la politique de Louis XIV dans les affaires religieuses comme dans les politiques, le duc d'Orléans avait favorisé le jansénisme dans sa résistance à la bulle *Unigenitus* ; mais les mécomptes et les échecs qu'il avait essuyés l'avaient bientôt contraint à modifier son attitude, à tenir la balance égale entre les deux partis, voire à soutenir les défenseurs de la Bulle. Pensant rétablir la paix dans le royaume par voie d'autorité, il avait, par une déclaration du 7 octobre 1717, interdit toute dispute relative à la Bulle.

Comme l'indique leur sous-titre, les deux nouveaux fascicules qui terminent l'œuvre, la politique du Régent est désormais antijanséniste ; elle l'est cependant avec des tempéraments, car elle reste hésitante et incertaine ; des mesures de rigueur sont prises sans être toujours strictement appliquées. Comme il arrive à des gouvernements faibles, celui du Régent procède plutôt par à coups : tout son effort tend à rétablir la paix en faisant autant que possible le silence. Ce n'est pas que celui qui apparaît comme l'un des plus marquants dans le parti, le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, soit très redoutable ; il est toujours ondoyant et fuyant ; il hésite et tergiverse ; il n'ose s'engager à fond dans la résistance ; encore moins consent-il franchement aux soumissions qui lui sont demandées ; par ses atermoiements, il prolonge indéfiniment les divisions. Mais, derrière lui, il y a des évêques appelants beaucoup plus obstinés ; il y a la Sorbonne ; il y a surtout le Parlement qui s'intéresse aux doctrines jansénistes sur la grâce dans la mesure où elles sont attaquées par les jésuites et qui entend défendre jalousement les fameuses libertés de l'Eglise gallicane contre les entreprises de la

1. Voir la *Revue Apologétique* de juillet 1930, p. 105.

cour de Rome. Le Régent doit beaucoup tenir compte de ce foyer de résistance et, s'il lui arrive d'user de rigueurs contre lui, de disgrâcier le chancelier d'Aguesseau, de condamner les parlementaires à l'exil à Pontoise, il se garde d'en venir aux extrêmes ; il tente perpétuellement de modérer l'ardeur combative des tenants de l'orthodoxie.

Les chefs du parti antijanséniste sont toujours le cardinal de Rohan, évêque de Strasbourg, le cardinal Bissy, évêque de Meaux, l'archevêque de Reims Mailly dont le pape Clément XI récompensera le zèle en lui donnant le chapeau de cardinal. Pour défendre avec eux les doctrines de la bulle *Unigenitus*, ils ont trouvé une précieuse recrue dans l'évêque de Soissons, Languet, qui bientôt prend la première place dans la polémique religieuse. « Ecrivain remarquable, écrit M. Carreyre, tome II, 1re partie, p. 68), Languet se propose toujours et particulièrement dans ses premières interventions, d'éclairer et d'instruire les intelligences pour amener les volontés à l'obéissance ; c'est pourquoi ses œuvres ont une grande valeur dogmatique. » Très convaincu de la nécessité de se soumettre à la bulle de Clément XI, il fait une large part à l'ignorance chez beaucoup d'opposants ; il comprend les hésitations de certains et s'applique à montrer que ces hésitations n'ont en réalité aucun fondement solide, car elles ne s'appuient que sur des craintes imaginaires ; il veut dissiper ces craintes par des explications raisonnées, faites avec calme et sérieux. Aussi les œuvres de Languet doivent retenir l'attention de l'historien. Elles sont ici analysées très consciencieusement au fur et à mesure de leur publication et sont indiquées les répliques qu'elles suscitent, les réactions qu'elles provoquent. L'activité littéraire de l'évêque de Soissons sera consacrée par son élection à l'Académie ; de tous les points de la France lui arriveront des approbations. Il eût vivement souhaité que lui en parvînt aussi une de Rome, sous la forme d'un bref ; à maintes reprises Languet la sollicita de Clément XI. Mais la réserve qu'il gardait sur l'infaillibilité personnelle du pape, l'insistance avec laquelle il répétait, pour ménager les doctrines gallicanes de l'épiscopat français, qu'il appuyait l'autorité de la bulle sur l'infaillibité incontestée du corps des évêques unis au pape et non sur l'infaillibité de Rome, interdit au chef de l'Eglise de lui

donner satisfaction. Son zèle fut maintes fois jugé intempérant par le gouvernement, qui le vit compromettre par ses intempestives interventions les savantes combinaisons de sa propre diplomatie pour restaurer la paix.

L'abbé Dubois qui dut à son génie de l'intrigue de prendre auprès du Régent et dans les conseils du gouvernement une place tous les jours plus grande jusqu'à ce qu'elle devînt la première, fut lui aussi un adversaire des jansénistes. L'ambition de parvenir aux plus hautes dignités ecclésiastiques, beaucoup plus que le zèle pour la doctrine commanda son action : briguant le chapeau de cardinal, l'archevêché de Cambrai, il avait pour les obtenir besoin de la bienveillance du Saint-Siège ; c'est pourquoi il favorisa le parti antijanséniste. M. Carreyre nous dévoile ses intrigues secrètes, sa politique habile qui employa toutes ses ressources à résoudre le difficile problème de rétablir la paix religieuse en France en réconciliant partisans et adversaires de la bulle dans des conditions telles que le Saint-Siège se tînt pour satisfait.

C'était en réalité tenter l'impossible. La déclaration royale du 7 octobre 1717 interdisant toute dispute relative à la bulle *Unigenitus*, n'avait pas été agréée à Rome. Si, en raison du changement de politique du Régent, Clément XI consentit à accorder à plusieurs des évêques nommés les bulles refusées jusque-là, il n'exigea pas moins par sa bulle *Pastoralis officii* du 8 septembre 1718 une obéissance entière et sans réserve à la constitution *Unigenitus*. Le cardinal de Noailles répliqua par un acte d'appel. Loin de s'apaiser, les polémiques se poursuivirent tout aussi âpres. Une nouvelle déclaration du roi du 5 juin 1719 imposant de nouveau silence, n'eut pas davantage de succès. Toute la diplomatie de Dubois se dépensa à ménager un accommodement en France entre prélats jansénistes et antijansénistes : le 13 mars 1720, les évêques présents à Paris, — ils étaient 33, — signèrent l'acte par lequel ils approuvaient le corps de doctrines connu sous le nom d'*Explications* de la *Bulle Unigenitus* , mais Rome n'accepta pas ces *Explications* en dépit de tous les efforts des diplomates français. Quand le duc d'Orléans mourut brusquement le 2 décembre 1723, le jansénisme restait une force redoutable et le royaume était toujours profondément divisé.

C'est dans les correspondances diplomatiques conservées à Rome aux Archives Vaticanes, ou à Paris au Ministère des Affai-

res étrangères et à la Bibliothèque Nationale, c'est dans la précieuse correspondance de Languet, évêque de Soissons, gardé à la Bibliothèque de Sens, c'est encore dans l'étude des nombreux libelles, pamphlets, mémoires, ouvrages du temps que M. Carreyre a, comme précédemment, puisé les éléments de cette histoire dont je n'ai pu donner ici qu'un aperçu. Il l'a exposée avec la plus grande objectivité et la plus entière sérénité. Aussi nous la fait-il bien connaître. Certes, elle était difficile à écrire en raison même de sa complexité : il y a tant d'intrigues qui s'y nouent et s'y dénouent. Peut-être un art plus achevé dans la composition nous eût permis de la suivre mieux encore. L'auteur qui possède admirablement son sujet fait trop à son lecteur l'honneur de croire qu'il le connaît au même degré. Nous n'en rendons pas moins volontiers hommage à la haute valeur de cette œuvre capitale pour l'étude du jansénisme en France dans les premières années du règne de Louis XV.

A. Leman.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Les études de droit canonique aux Facultés catholiques de Lyon

Dès que la loi du 12 juillet 1875 eut assuré en France la liberté de l'enseignement supérieur, les catholiques de Lyon eurent à cœur de l'utiliser, et le 20 novembre 1875, une Faculté catholique de Droit était inaugurée. Les Facultés des Lettres et des Sciences suivirent en novembre 1877, et l'année suivante (novembre 1878), une Ecole supérieure de théologie venait couronner l'œuvre.

Au sein de cette Ecole supérieure, dès la première année, l'enseignement de droit canonique fut complètement organisé.

« Dès cette année, disait dans son premier rapport (novembre 1879) le R. P. Dumas[1], doyen de l'Ecole, nous avons complètement organisé l'enseignement du droit canonique. Un professeur, adjoint à celui qui expose les Institutions, a commencé l'interprétation du texte des Décrétales. Ce n'est point assez, sur un désir exprès du Saint-Père, auquel nous nous sommes empressés de déférer, nous avons pris des mesures pour que nos élèves soient initiés à la connaissance des éléments du droit romain. Il n'a point été nécessaire de leur chercher bien loin des professeurs. La Faculté de Droit leur en offrait d'un mérite éprouvé, dont ils se réjouissent dès maintenant d'être les disciples et de recevoir les savantes leçons. »

1. Le P. Dumas a donné de la Théologie morale de Gury une édition très appréciée.

Deux ans après, le P. Dumas — qui restera jusqu'en 1901 doyen de la Faculté de Théologie — annonçait dans son troisième rapport (novembre 1881) que le Saint-Siège venait d'accorder à ladite Ecole la collation des grades.

« Le Saint-Père nous a donné une marque signalée de sa bienveillance en nous communiquant dans leur plus grande étendue les pouvoirs dont l'Eglise honore ses Facultés canoniquement instituées. Il nous est permis désormais de conférer à nos lauréats tous les privilèges attachés par les Constitutions Pontificales et les décrets des Conciles au titre de Docteur. Ainsi, nous avons pris rang dans la hiérarchie du haut enseignement ecclésiastique, et, grâce à la faveur du Saint-Siège, notre Ecole, à laquelle nous conserverons volontiers son modeste nom, n'aura plus rien à envier aux Facultés proprement dites. »

Il s'agissait des grades en théologie, mais aussi en philosophie scolastique, et en droit canonique[1]. Pour cette dernière science, le P. Dumas revendiquait avec fierté la place que lui avait donnée dans son enseignement l'Institut catholique de Lyon.

« L'Institut catholique de Lyon s'est distingué entre tous les autres en érigeant deux chaires de Droit canonique[2]. Il ne dépendra pas des professeurs qui les occupent, que l'élan ne soit donné, que l'ardeur ne se réveille, et qu'on ne restitue enfin à la science du Droit canon la place qui lui convient et qu'elle n'aurait jamais dû perdre. »

En 1882, le P. Dumas pouvait annoncer que l'Ecole supérieure de Théologie avait déjà donné, en droit canonique, 36 certificats du premier degré (baccalauréat) et 14 du deuxième degré (licence), et il se réjouissait de la voir contribuer ainsi à « la restau-

1. Dès le début, la division de l'Ecole en trois sections distinctes (théologique, philosophique, juridique) avait été réalisée. « Notre Ecole de Théologie, disait le *Bulletin* de sept. 1880, est jusqu'ici la seule où les trois enseignements supérieurs de la Théologie, du Droit canonique et de la Philosophie soient donnée parallèlement ». « Les étudiants, disaient les Statuts, subiront avant l'ouverture des cours, l'examen du premier degré, pour la théologie, le droit canonique, ou la philosophie scolastique, selon qu'ils devront être appliqués spécialement à l'une ou à l'autre de ces sciences... La théologie jointe à l'Ecriture Sainte, le Droit canonique, et la Philosophie scolastique forment trois branches distinctes d'enseignement, auxquelles répondent, pour les trois degrés, des examens et des certificats différents. » *Bulletin*, 1882, p. 9.

2. Les deux chaires avaient pour titulaires le P. Dumas et l'abbé Châtard. Ce dernier, nommé directeur de l'Œuvre des souscriptions, fut suppléé de 1883 à 1887 par l'abbé Perret, et, après le décès de ce dernier, par M. Chambost, de 1887 à 1900. La chaire de droit canonique fut occupée ensuite par M. Parayre de 1900 à 1928.

ration de la science du droit canonique, regardée par tous les hommes sages comme une des nécessités de l'heure présente, et qui ne se fera jamais, ou du moins ne sera jamais ni complète ni durable, sans les Universités catholiques ».

En 1884, un des deux concours auxquels prenaient part les étudiants de l'Ecole eut pour sujet : *Les concordats, et spécialement le concordat de* 1801 ; et désormais, tous les deux ou trois ans, une question de droit canonique fera l'objet du concours de la Faculté[1].

Je parle de Faculté : c'est qu'en effet le 16 avril 1886, Léon XIII, par le bref *Romani Pontificis*, érigea canoniquement l'Ecole supérieure en *Faculté de théologie*, en lui confirmant le pouvoir de donner les grades canoniques en théologie, en philosophie scolastique et en droit canonique.

Dès novembre 1887, le P. Dumas annonçait : « Depuis le début, nous avons conféré 105 baccalauréats en droit canonique, et 27 licences. » L'année suivante, il y eut encore en cette matière 22 baccalauréats, et 8 licences[2].

Le concours de 1889 fut un concours de droit canonique sur ce sujet : *Le mariage civil.* Le premier prix (ex æquo avec l'abbé Beraud) fut attribué à l'abbé Hyacinthe Chassagnon, aujourd'hui évêque d'Autun. Ce fut M. Lepin qui eut le prix « brillamment conquis » au concours de 1891.

L'année 1891, la Faculté reçut son premier docteur en droit canonique : M. l'abbé Gaze, professeur au petit séminaire de Brignoles, au diocèse de Fréjus. En février 1882, elle conférait le même grade au R. P. Vacca, professeur au grand séminaire de Constantine. L'abbé Gaze avait étudié *Le droit concordataire* (in-8° de 248 pages), et le P. Vacca avait présenté en latin une thèse de 368 p. in-8°, *De concilio generali.* Les deux thèses étaient imprimées, comme elles le seront toutes jusqu'à la guerre, à l'exception de trois lithographiées en 1898 et 1899.

En 1893, l'abbé Belorgey, curé de Mavilly (diocèse de Dijon),

1. Le prix de 1884 fut attribué à l'abbé Dementhon, du diocèse de Belley.

2. Tous ces certificats étaient donnés après examen passé devant la Faculté, soit à Lyon, soit aussi à Marseille où depuis 1882 avait été organisée une session annuelle. Ce n'est qu'à partir de 1895 que la Congrégation des Etudes autorisa, à certaines conditions, les Séminaires de la Région Universitaire, à faire passer *l'examen du baccalauréat* à leurs élèves, la délivrance du diplôme restant réservée à la Faculté.

qui trois ans auparavant avait conquis son doctorat en théologie par une volumineuse thèse latine *De peccato originali*, présentait à Lyon pour le doctorat en droit canonique une autre thèse latine de 17 pages, *De consuetudine*, qui a été citée depuis par tous les canonistes qui ont traité de la coutume.

Dans les années suivantes, nous relevons en 1894 la thèse de l'abbé Amblet, du diocèse de Lyon, sur *L'empêchement de consanguinité* (in-8° de 190 p.) ; en 1897, celle de l'abbé Favier, du diocèse de Lyon, sur *Leidrad archevêque de Lyon*, thèse lithographiée présentée pour le doctorat en théologie, mais touchant en maints chapitres au droit canonique ; la même année, la thèse imprimée de l'abbé Buvée, du diocèse d'Autun, sur *Le droit de propriété dans l'Eglise* (in-8° de 188 p.). L'abbé Buvée devait publier en 1909 un excellent Memento pratique du ministère paroissial, dont la Bonne Presse a donné, en 1921, une édition conforme au Code de droit canonique.

Les thèses de 1898 et 1899 n'ont été que lithographiées[1]. Ce sont, en 1898, celle de l'abbé Corain, du diocèse de Lyon : *Essai historique sur l'empêchement de parenté naturelle* (in-8° de 110 p.) ; en 1899, celle de l'abbé Desbos, du diocèse de Viviers, sur *L'empêchement d'Ordre* (in-8° de 116 p.), et celle de l'abbé

1. Voici l'explication de ce changement. D'après les statuts primitifs (Bulletin des Facultés, août 1882, p. 10), l'examen du troisième degré (doctorat), ne pouvait avoir lieu que « trois ans après celui du deuxième degré (licence) » (art. XXII). Après leurs deux années de Faculté, les étudiants n'étaient donc que licenciés. Il leur fallait ensuite préparer pendant trois ans au moins leur thèse pour se présenter au doctorat. Et c'est ce qui explique que la première thèse de doctorat en théologie n'ait été soutenue qu'en 1888 (par M. Vernet, sur Honorius III), et la première thèse de doctorat en droit canonique en 1891. C'était de véritables volumes imprimés « de 150 pages au moins, format in-8° » disaient les Statuts, que l'on demandait alors aux candidats au doctorat. Mais en 1895, la Congrégation des Etudes permit que le baccalauréat fut donné dans les Séminaires, la licence après la première année de faculté, et le doctorat après la deuxième année de faculté. Par application du nouveau régime, les étudiants entrés en octobre 1895 purent être licenciés en 1896, et docteurs en 1897. Pour ce *doctorat de fin d'études*, comme la Faculté l'appela d'abord, pour le distinguer du doctorat « ancien régime » on ne pouvait présenter que des thèses de moindre importance, et on n'en n'exigea pas l'impression. Après expérience cependant, on revint en 1902 à l'usage ancien, et même les thèses de doctorat simple furent désormais imprimées. Toutefois, à côté des thèses du doctorat simple, la Faculté ne renonça pas à examiner d'autres thèses patiemment élaborées pendant plusieurs années, et auxquelles elle réserva son doctorat d'agrégation. Le premier qui passa en droit canonique ce doctorat d'agrégation fut M. Parayre, du diocèse de Viviers qui, déjà docteur de Rome, présenta à Lyon en 1897 comme thèse d'agrégation un travail considérable sur *La Congrégation du Concile* (in-8° de 424 p.). Il fut professeur de droit canonique à la Faculté de 1900 à 1928.

Souzy, du diocèse de Lyon, sur *Le Divorce. Histoire et Doctrine* (in-8° de 134 p.).

Bien que présenté en 1901 comme thèse pour le doctorat en théologie, l'*Essai historique sur les biens ecclésiastiques dans les premiers siècles de l'Eglise*, de l'abbé Roux, du diocèse de Lyon (in-8° de 84 p.) est en réalité une thèse de droit canonique. On peut presque en dire autant de la thèse de l'abbé Guerrier, du diocèse de Lyon, sur *Le Testament de N.-S. J.-C.* (in-8° de 102 pages, 1903) et de celle présentée en 1904 par l'abbé Peyret, du diocèse de Lyon, sur *Bernold de Constance* (in-8° de 120 p.). La même année, 1904, l'abbé Boucharlat, du diocèse de Lyon, choisissait comme sujet de thèse *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens* (in-8° de 128 p.).

En 1906, l'abbé Grangier, du diocèse de Lyon, étudiait *La constitution civile du clergé* (in-8° de 106 p.), et l'abbé Viart, du diocèse de Langres, *La didascalie des apôtres* (in-8° de 92 p.)[1].

En 1908, l'abbé Chouët, du diocèse de Nevers, utilisant les récents travaux de Göller, fit une étude approfondie de *La Sacrée Pénitencerie Apostolique* (in-8° de 138 pages) : thèse remarquable à plus d'un titre ; et lorsque, 24 ans plus tard, le directeur du *Dictionnaire de Théologie catholique* cherchera un spécialiste pour écrire dans ce dictionnaire l'article Pénitencerie, c'est à l'abbé Chouët qu'avec raison il s'adressera.

Les sentences ecclésiastiques dites de conscience informée, tel est le sujet de la thèse présentée en 1909 (in-8° de 120 p.) par l'abbé Bourret, du diocèse de Montpellier : c'est le premier travail ex professo sur la matière après l'Instruction de la Propagande de 1884. Viennent ensuite : en 1910, *Les livres pénitentiaux et la pénitence tarifée* (in-8° de 96 p.), par l'abbé Brat, du diocèse de Lyon ; en 1911, *Les garanties de l'accusé devant le tribunal de l'Inquisition* (in-8° de 112 p.), par l'abbé Alamelle, du diocèse d'Avignon.

En 1912, la Faculté conférait les grades canoniques à M. Cusin, vicaire général d'Annecy, actuellement évêque de Mende, et à M. Durieux, secrétaire de l'évêché du Puy, actuellement

1. Les canonistes auraient aussi beaucoup à glaner dans les thèses présentées la même année (1906) par M. Maréchal, sur *Les livres carolins*, et par M. Clavel, sur *Le Pape Nicolas II* ; et dans celle présentée en 1907 par M. Muller sur *L'épiscopat et le presbytérat dans les livres du Nouveau Testament*.

évêque de Viviers. Ce dernier présentait l'année suivante une thèse de grande valeur sur *Le pouvoir de l'évêque en matières de dispenses matrimoniales* (in-8° de 168 p.), étude historique, théorique et pratique. La même année (1913), l'abbé Versanne, du diocèse de Lyon, prenait pour sujet de thèse *Denys le Petit et le droit canonique dans l'Eglise latine au VI[e] siècle* (in-8° de 116 pages).

Quelques semaines avant la grande guerre (juin 1914), les Facultés de Lyon recevaient encore deux nouveaux docteurs : l'abbé Bénétruy, du diocèse de Saint-Claude, avec une thèse e 166 pages in-8° sur *La Procédure dans les causes disciplinaires et criminelles des clercs d'après le droit moderne ;* et l'abbé Ollivier, du diocèse de Digne, avec une thèse de 160 pages in-8° sur *La Sacrée Congrégation de la Consistoriale*, son histoire, son rôle actuel.

Le 26 novembre 1914, l'abbé Bonnenfant, professeur de droit canonique au grand séminaire d'Evreux, présentait comme thèse d'agrégation devant la Faculté de Lyon un gros volume de 515 pages sur *Le Concile de Trente et les séminaires normands*, auquel l'Académie des Sciences morales et politiques accorda ensuite un prix de 1.000 francs sur la fondation Audiffred.

La grande guerre arrêta pour un temps ces travaux ; mais dès 1922 deux prêtres présentaient leurs thèses de doctorat en droit canonique : l'abbé Gaillard, du diocèse d'Avignon, étudiait *Les vicaires de paroisse* (in-4° polycopié de 160 p.) et l'abbé Michaud, du diocèse de Lyon, *Les Finances Pontificales et la Chambre Apostolique au Moyen Age* (in-4° polycopié de 363 pages). Cette dernière thèse valut à son auteur le doctorat avec mention très bien, et la Faculté s'honore de se l'être récemment agrégé comme professeur.

Cette longue énumération, peut-être incomplète, montre avec évidence quelle contribution importante notre Faculté de Théologie de Lyon a apporté depuis sa fondation au renouveau des études canoniques en France. La stricte application de la constitution *Deus scientiarum* ne peut que lui donner une nouvelle vie et lui permettra d'intensifier encore sa bienfaisante action.

F. Cimetier.

II. — L'imagination chronologique et la notion d'Eternité

Notre imagination, géométrique et chronologique, moulée sur l'espace et scandée par le temps, nous empêche de bien concevoir intellectuellement la relation du temps et de l'éternité.

On se *figure* l'éternité : *comme un Temps* immense, incommensurable, infini, à un *moment* duquel le monde aurait été créé.

Mais c'est une illusion : l'Eternité n'est pas du tout du Temps. Elle en est même exactement le contraire.

Elle n'est pas un *temps*, mais un *mode* : une manière *d'être*. C'est la manière d'exister de l'Etre *essentiel*, qui est spontanément et infiniment, en vertu de son essence. Le Temps est, au contraire, la manière d'exister de l'être contingent, qui est extrinsèquement, finiment, et successivement, et auquel il n'est pas essentiel d'exister.



L'Etre, s'il y en a (et il y en a, puisque nous sommes), existe nécessairement, spontanément, par lui-même et en vertu de son essence. Il existe essentiellement. Son essence est *d'être*, purement et simplement, sans limitation, sans définition, et sans restriction : infiniment. S'il y a de l'être (et il y en a), il y en a aussi essentiellement, et il y a un être infini dont l'essence même est d'être.

Il serait, en effet, impossible et contradictoire que l'Etre *n'existât pas* essentiellement. L'Etre *est*, nécessairement et essentiellement, par hypothèse, si seulement il y en a. La nature de l'Etre implique l'existence d'un être infini.

Il existe éternellement et immensément. Il est sans borne et totalement, parfaitement et d'emblée, sans développement successif et progressif, dans l'épanouissement éternel et immédiat de sa nature infinie.

C'est la réalité fondamentale et omniprésente, qu'on appelle couramment *Dieu*.

Dieu est « celui qui est » par essence, et sa présence remplit tout. C'est *l'Etre*, essentiel et infini.

Mais il comprend aussi, en la puissance éternelle de son effi-

cacité sans limite, éminemment et *a fortiori*, l'idée d'autres êtres, qui ne sont pas, comme lui, par essence et par eux-mêmes, infiniment. Il les *peut*, mais ils ne *sont* pas en vertu de leur nature. Ils ne peuvent que *devenir* en vertu de sa puissance. Ils ne sont essentiellement que *possibles*.

Ils n'existent donc pas par eux-mêmes en dehors de lui. Leur *essence* est *comprise* dans la sienne ; et elle est donc, avec la sienne, éternelle. Mais leur *existence* distincte dépend de sa création.

Dieu les *fait*, comme il les peut, et comme il est : éternellement. C'est par le même acte, unique et simple, qu'il est lui-même, qu'il en peut d'autres, et qu'il les fait.

De la part de Dieu, la création est donc éternelle. C'est éternellement que Dieu créa le Monde, en voulant souverainement et librement qu'il existe distinctement.

Dieu est l'Etre en soi, qui existe nécessairement, et qui fait libéralement être même ce qui n'existe pas nécessairement.



Mais le Monde *lui-même* n'existe pas par lui-même éternellement. Il *commence* donc d'être, et il se *développe* successivement et progressivement, en vertu de la puissance divine, qui le fait être continuellement. Il *devient*, au lieu d'*être* totalement d'emblée ; et il est progressivement « fini », au lieu d'être infini.

Il *comporte* ainsi *le Temps*, qui est le mode mineur de son existence, passée, présente et future, comme l'Eternité est, au contraire, le mode majeur de l'existence divine, toujours et partout *présente*.

A l'Eternité divine se juxtapose alors le Temps ; à l'Etre éternel s'ajoute, sans l'augmenter, l'être successif.

Le Temps commence *avec le Monde*, dont il est le *mode* essentiel. C'est une manière d'être. C'est la manière essentielle de ce qui n'existe pas essentiellement et par soi-même.

Il n'y avait pas de temps avant le Temps, qui est corrélatif au Monde. On ne peut donc pas dire qu'il y eut *un temps* que le Monde n'existait pas. C'est éternellement que Dieu crée le Monde ; et c'est de la création du Monde que le temps résulte. « Celui qui est » infiniment *veut éternellement* que *devienne successivement* le Monde avec le Temps. C'est conjointement, que la

création divine est *elle-même* un acte éternel, et que le Monde créé par Dieu n'est pas *lui-même* éternel.

Le Temps, qui se développe, est donc enveloppé dans l'Eternité. Elle le précède et le devance, autant qu'elle l'accompagne et le suit. Tout ce qui arrive n'arrive que successivement ; mais tout ce qui est arrivé arrive encore, et tout ce qui arrivera arrive déjà, au regard éternel de Dieu, qui est éternellement présent. C'est *subjectivement* au Monde, et à chacun des êtres successifs qui le composent, que le Temps se développe ; mais, dans la réalité objective et fondamentale qui est Dieu, tout ce développement est *présentement* enveloppé par le regard de l'Eternité, qui n'en est pas *contemporaine* (puisqu'elle n'est pas du temps), mais qui en est *simultanée*.



Quoique nous ayions, relativement au monde et à nous-mêmes, un commencement, une suite et une fin, nous sommes, au regard de la réalité absolue, éternellement tout ce que nous aurons été. Le passé, le présent et le futur n'y sont pas contradictoirement *confondus* ; mais ils y sont *abolis*, dans une coordonnée intégrale qui les compose. Ils décomposent la durée pure, que recompose l'éternité, comme les temps d'un solfège décomposent le pur élan d'une invention musicale, que recompose l'agilité du musicien.

Sans être intrinsèquement éternels, parce que nous sommes créés extrinsèquement à nous-mêmes, nous *sommes* cependant dans l'éternité, tout en *devenant* dans le temps. Distincts de Dieu, que nous ne sommes pas, nous coexistons avec lui, qui nous crée éternellement. Nous commençons et continuons ; mais notre commencement et notre continuation, sans être *contemporains*, sont pourtant *simultanés* dans la réalité absolue, quoique il en soit autrement dans la réalité subjective et relative de notre nature successive. La lenteur décomposée des horloges ne ralentit pas l'allure de l'Acte Pur.

Dans les perspectives impénétrables de la réalité et de l'objectivité absolues, qui sont transcendantes au Temps, le Monde et chacun de nous, qui sommes sujets au Temps, nous sommes créés *éternellement* sans être nous-mêmes *éternels*. C'est, en effet, de toute éternité, que Dieu est spontanément et par lui-

même, et fait être d'autres êtres, dont le commencement subjectif fait commencer *pour eux* le Temps. Ils se développent dans le Temps ; mais ils existent temporellement par une création éternelle de Dieu. Ainsi, c'est éternellement que nous ne sommes pas éternels et que nous commençons : c'est parce que nous n'existons de nous-mêmes. La chronologie, qui présuppose le Temps, ne saurait, en effet, préexister au Temps, et à l'existence du Monde, qui comporte et apporte celle du Temps.

Antérieurement au Monde, il n'y a que l'éternité, infiniment présente, et *sans chronologie.* C'est l'éternité divine qui crée le Monde et le Temps ; et c'est donc éternellement que le Monde est créé, *dans le Temps,* mais non *à un moment du Temps.*

On ne saurait donc dire ni que le Monde ait *toujours* existé, ni qu'il y ait eu un *moment* où le Monde n'existait pas encore. Sa création n'a lieu ni à un moment ni à tout moment de l'éternité, qui ne comporte aucun *moment.* Mais la création éternelle marque un moment en créant le Monde, et, par conséquent, le Temps.

*
* *

Le rapport du Temps à l'Eternité n'est dons pas chronologique, mais seulement métaphysique.

Du mode éternel de l'existence divine la création distingue *éternellement* le mode *temporel* de notre propre existence, parce que nous n'existons que successivement et extrinsèquement. Mais c'est éternellement que nous crée l'Etre éternel.

Le Monde est distinct de Dieu, précisément parce que son existence, essentiellement temporelle, est éternellement une création divine, sans laquelle il ne se distinguerait pas de l'essence infinie de l'Etre et de son existence éternelle.

Le Monde existe donc *de tout temps* (qui résulte précisément, et tautologiquement, de son existence), mais non *de toute éternité.* Son commencement résulte de sa création, qui est l'effet temporel d'un acte éternel. L'Etre éternel (Dieu) crée éternellement l'être successif (le Monde), qui est temporel par nature, par essence, et par définition, et qui apporte le Temps avec lui.

Charles Boucaud.

III. — La vie mystique de saint Paul[1]

Expliquer « la vie mystique de saint Paul » à la lumière des écrits de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix : tel est le but de cet ouvrage. Sujet nouveau, jamais encore traité avec cette ampleur et cependant, comme le montre l'auteur, pour comprendre le grand Apôtre, il faut nécessairement aborder cet aspect fondamental de sa physionomie. Sujet difficile aussi : l'auteur en a conscience et s'excuse avant d'aborder la mystique des sacrements, « de hasarder une solution approximative que d'autres plus savants et plus habiles sauront préciser et compléter ». Cependant, ce n'est pas sans préparation : M. le Chanoine Morce a déjà donné plusieurs études de psychologie religieuse : l'une sur *Sainte Thérèse d'Avila*, considérée surtout comme l'exploratrice du monde invisible, l'autre sur le caractère du Christ, *l'Ame de Jésus*, ouvrage couronné par l'Académie française en 1927.

Dans une première partie, l'auteur examine les états mystiques de l'Apôtre, en commençant par la grande vision du chemin de Damas, qui, ainsi que le montre la suite de l'ouvrage, commande toute la vie spirituelle et humaine de saint Paul. Il prend le terme *mystique* dans son sens restreint : Paul a éprouvé ces états que sainte Thérèse analyse dans le livre de sa *Vie* et dans *le Château intérieur*. Et ce sont des rapprochements nombreux et intéressants, fondés sur les expériences de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, qui projettent quelque lumière sur ces faits mystérieux.

L'auteur cherche ensuite quel fut le retentissement de ces états mystiques sur la doctrine de l'Apôtre, sur sa piété, son ascèse, son activité extérieure, sur toute sa personne : les impressions divines l'ont complètement transformé.

Et tout spécialement, le deuxième volume montre à l'œuvre ce mystique, que l'auteur appelle « l'amant, le possédé du Christ » : la configuration au Christ, homme de douleurs : les sacrifices inspirés par l'amour l'avivent et le fortifient ; des vertus qui semblent s'exclure s'harmonisent en son âme, et même au milieu des épreuves, règnent en lui la joie et la paix,

1. Chanoine H. Morice, *La vie mystique de saint Paul*, 2 volumes, Paris, Téqui, 1932-33, 20 fr.

avec le désir de ce jour « où le Seigneur transformera notre corps vil en son corps glorieux et déifiera en quelque sorte les élus ». Cette vie mystique de saint Paul explique son esprit d'apostolat : le Christ l'anime de sa Charité, le presse d'annoncer l'Evangile, parle par ses lèvres, agit avec lui et lui communique sa force ; et l'Apôtre est pour le Christ un instrument idéal.

Cette physionomie si riche et si complexe achève en saint Paul la perfection de l'homme : effet à bien souligner : la sainteté comme la grâce parfait la nature sans la détruire : un véritable saint reste un homme, mais un homme au-dessus des autres, parce que plus parfaitement homme que les autres ; la configuration totale au Christ appelle une vie humaine totale, une vie pleinement humaine et magnifiquement humaine : toutes sortes de qualités humaines se développent en la personne de Paul, qualités qui semblent s'exclure : « Il est à la fois judicieux et paradoxal, réaliste et idéaliste, dialecticien et intuitif. Il a un sens pratique très avisé et c'est un poète. Ardemment patriote, il subordonne les intérêts de sa race à l'avènement d'une société spirituelle qu'il rêve aussi vaste que le monde. » Mais la vie mystique accorde toutes ces qualités humaines en l'harmonie de la sainteté : « Docteur, polémiste, orateur, écrivain, pontife, apôtre, ascète comblé de faveurs mystiques, il a reçu tous les dons ; et comme le bon serviteur de l'Evangile, il a su les faire valoir... » Mais « l'apôtre n'a eu d'autre mérite que de se laisser pénétrer à fond par la lumière divine : « C'est par la grâce de Dieu, avoue-t-il lui-même, que je suis ce que je suis. »

Ces quelques notes laissent deviner la richesse de l'ouvrage, et le profit toujours actuel que l'on en peut tirer. D'une lecture d'ailleurs facile et agréable, en raison d'une belle tenue littéraire, il fera du bien à nos contemporains, aux jeunes gens surtout qui aiment tant à connaître ce qu'une collection appelle les « grands cœurs ». Saint Paul, ce héros chrétien, est bien le modèle de grandeur d'âme, de passion pour l'idéal et pour le Christ, à proposer à ceux que le Souverain Pontife veut voir unis au Prêtre dans la conquête des foules contemporaines, qui, semblables à celles qu'enseignait saint Paul, ne connaissent pas le Christ. — R. T.

PETITE CORRESPONDANCE

EN MARGE DU NATURISME

Q. *Dans un article sur le Naturisme, vous avez recommandé les ouvrages du Dr Carton. Sont-ils tous également irréprochables?*

R. Voici ce que nous communique aimablement un de nos lecteurs au sujet de l'un d'eux :

La Vie sage (commentaires sur les vers d'or des Pythagoriciens) que Carton (surtout à la fin du livre, pages 150 et suivantes) enseigne de véritables hérésies : pas d'enfer : tous finiront par obtenir le pardon dans une vie nouvelle supra-terrestre ; pas de mystère de la sainte Trinité, il prétend tout expliquer clairement ; il y a selon lui le Christ ésotérique, de même pour la Sainte Vierge ; il y a du faux, même dans les meilleures religions, dit-il ; l'enfant qui naît a déjà eu plusieurs existences ; les animaux évoluent vers l'humanité ; en plus de l'âme il y a encore l'esprit ; les païens ont connu le mystère de la sainte Trinité et en réalité dans les temples on n'enseignait pas le polythéisme aux initiés ; celui-ci n'aurait été qu'une symbolique à l'usage des ignorants. Il y a peut-être du vrai en ceci, mais combien la transcendance du christianisme est minimisée... Il y a, il est vrai, beaucoup de choses excellentes dans ce livre et elles peuvent faire du bien à certains catholiques peu fervents qui se défient des livres de piété et un médecin qui s'adresse à tous ne peut être un théologien, mais Carton s'improvise tel et il finit par dire « une cause essentielle d'irréligion disparaîtrait, si les ministres des cultes, mieux instruits des vérités occultes... s'en servaient pour expliquer les symboles, pour vivifier la lettre dogmatique, rénover son expression et la rendre ainsi plus intelligible. Les intelligences modernes, plus ouvertes, ne peuvent plus croire que ce qui leur est clairement exposé et *logiquement démontré.* Pour qu'une religion ésotérique conserve sa force d'attraction et d'expansion, il est donc *indispensable* que ceux qui ont charge de l'enseigner soient de vrais initiés, c'est-à-dire des savants, des sages et des saints, tout à la fois, de façon à réaliser en eux l'union efficace de la Science et de la Religion ».

Pauvre curé d'Ars qui n'était qu'un saint et pas un savant !...

Le même lecteur nous communique aussi une « Méthode familiale pour préparer du jus de raisin non fermenté (vin doux) et cidre doux ».

Presser le raisin frais sans attendre au lendemain. Dans le baril bien propre verser le moût frais et ajouter environ un *demi-gramme de benzoate de soude* PAR LITRE. Agiter le liquide avec une verge et fermer le baril rempli jusqu'au sommet. Garder le baril dans un endroit frais. Au bout de 3 à 8 jours le jus est limpide et restera doux pendant toute l'année. Des barils restés fermés n'ont pas fermenté après deux ans. Pour tirer le vin doux on peut ouvrir un peu la bonde et refermer sans tarder, cela n'amène pas la fermentation. Si le liquide n'est pas assez clair, on peut le coller avec deux blancs d'œuf pour 100 litres.

Si on met le liquide en bouteille dès qu'il est clair, on peut avoir du vin doux pendant des années. Le benzoate de soude pris à dose aussi modérée n'est pas nuisible à la santé, nous ont dit bien des médecins, au contraire; il est même à conseiller aux asthmatiques, aux cardiaques, etc. Si on n'a pas mis en bouteille, il est conseillé de coller au printemps. Ce procédé, de préférence à la pasteurisation par la chaleur, n'ôte pas les vitamines. Dans plusieurs établissements on le donne avec succès aux tuberculeux.

On peut faire des jus doux avec tous les fruits sucrés: fraises, abricots, cerises (pas nécessaire de dénoyauter, car en pressant on ne les écrase pas).

REVUE DES REVUES

REVUES DE SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

The Clergy Review. — F. J. PINKMAN, *Retraitess pour les prêtres.* — F. R. HOARE, *Droit de l'Eglise d'intervenir dans les questions politiques.* — E. J. MAHOMEY, *Pourquoi vos disciples ne jeûnent-ils pas?* Etude de morale sur les jeûnes spécialement pour les peuples de langue anglaise.

Mars 1933. — F. R. HOARE, *Droit de l'Eglise d'intervenir dans les questions politiques* (Suite et fin). — David BARRY, *Répétition de l'Extrême-Onction.* 2e étude de théologie morale. — Guy WEITZ, *Les orgues de nos églises.* Conseils pratiques.

The ecclesiastical Review. — Janvier 1933. — Edward SCHWEGLER, *Le calendrier ou la fête de Pâques serait à date fixe.* Avantages que présenterait cette réforme. — Hugh POPE, *L'enseignement de la Bible en vue du ministère.* — John A. BARRETT, *Missions pour enfants.*

Février 1933. — Louis ARAND, *L'estime qu'il faut avoir du Bréviaire, sacrifice quotidien de louange du prêtre.* Excellents conseils pratiques sur l'utilisation de la voix.

The Journal of theological Studies. — Janvier 1933. — R. P. CASEY, *L'Apocalypse de Paul.* — G. R. DRIVER, *Etudes sur le vocabulaire de l'Ancien Testament* du texte hébreu (suite).

The Harvard theological Review. — Janvier 1933. — Maurice GOGUEL, professeur à la Faculté protestante de Paris, *Luc et Marc. Discussion d'une théorie de Streeter* relative à la composition de nos évangiles (article de 55 pages). — P.-L. HEDLEY, *Les recherches de Goetingue et l'édition des Septante.* Etude sur cette édition importante et bien complète encore de la Bible grecque.

REVUES BIBLIQUES

Revue biblique. — Janvier 1933. — D. BUZY, *Les machals numériques de la sangsue et de l'almah* (Prov. XXX, 15, 16, 18, 20). — G. BARDY, *La littérature patristique des « Quaestiones et responsiones » sur l'Ecri-*

ture sainte (suite). — De Vaux, *Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris*. — H. Vincent, *L'Antonia et le Prétoire*. Etude archéologique approfondie. Le Prétoire était à l'Antonia.

Biblica. — Premier fascicule de 1933. — C.-M. Perella, *La justification d'après l'épître aux Hébreux*. A suivre. En latin. — A. Fernandez, *Les limites d'Ephraïm et de Manassé*. En espagnol. — B. Alfrink, *La montagne de l'assemblée dans l'extrême-nord*. En allemand. Etude d'après les documents cunéiformes d'un passage difficile d'Isaïe, XIV. — J. Huby, *Une exégèse faussement attribuée à saint Cyprien*. En français. — U. Holzmeister, *Le pluriel de catégorie dans le Nouveau Testament et les Pères*. En latin.

REVUES DE SPIRITUALITE

La Vie spirituelle. — 1er janvier 1933. — Ce beau numéro est consacré tout entier à *saint Albert le Grand*. — I. Vie. A. Garreau, *Saint Albert le Grand. Esquisse biographique*. — H. Chr. Scheeben, *L'apôtre de la paix*. — R. Garrigou-Lagrange, *L'union de la vie intellectuelle et de la vie intérieure chez Albert le Grand*. — H. Wilms, *L'âme de saint Albert*.

II. Doctrine : V.-M. Pollet, *Le Christ d'après saint Albert le Grand*. — M.-J. Congar, *Albert le Grand théologien de la grâce sanctifiante*. — H.-D. Simonin, *Quelques aspects de la doctrine spirituelle d'Albert le Grand*.

III. Textes : J. Ancelet-Hustache, *Un texte inédit d'Albert le Grand sur la Sainte Vierge*. — *Pensées choisies de saint Albert*. Textes recueillis et traduits par le R. P. Congar.

— 1er février 1393. — R. Garrigou-Lagrange, *Le seconde conversion. Entrée dans la voie illuminative*. — A. Gardeil, *Le don de force et la faim de justice*. — J.-D. Joret, *Notre intimité avec le Fils de Dieu*. — M. Vaussard, *La vocation de Charles de Foucauld*.

— 1er mars. — R. Garrigou-Lagrange, *La troisième conversion. L'entrée dans la voie unitive et le prélude de la vie du ciel*. — F.-D. Joret, *Notre intimité avec le Fils de Dieu*. — R. Bernard, *Le cœur de saint Joseph*. — Chanoine Lambert, *Journal de Clément Roux*, « le saint homme de Grasse ».

Zeitschrift für Aszese und Mystik. — Premier numéro de 1933. — Anton Huonder et P.-B. Wilhem, *La manière de prier de saint Ignace*. — Franz Dander, *La véracité*. — Karl Rahmer, *La doctrine spirituelle d'Evagrius Pontikus*. — Josef Schmidt, *La détermination de tendre dans son état vers la perfection*.

BIBLIOGRAPHIE

SPIRITUALITÉ

P. HENRY PERROY. **Récits évangéliques.** Vitte, Lyon, 3 volumes parus, à 12 francs chaque volume.

Voici une entreprise qui sort de la banalité à laquelle la littérature pieuse sacrifie si facilement. Trois volumes de méditations évangéliques suivant l'ordre de la vie du Christ (enfance et vie cachée, vie publique 1re et 2e année. Un dernier volume sera consacré aux derniers mois de la vie publique). Pour chaque méditation, l'auteur nous met devant les yeux le texte lui-même de l'Evangile, puis viennent un sommaire déjà suggestif et un commentaire développé, — large exégèse du texte, semée de réflexions pratiques, empruntées parfois aux Pères, le tout procurant une intelligence plus profonde des livres saints, et de nature à en rendre la méditation féconde. Une belle image, qui elle aussi peut nous aider à mieux prier, orne chaque récit. Livres qui s'adressent à tous, aux prêtres comme aux fidèles.

Marcel LÉGAUT. **Prières d'un croyant.** Collection la Vie chrétienne. Grasset, 12 francs.

Ces prières sont des méditations sur l'Evangile, considérée comme l'image idéale de la vie chrétienne. Elles rendent un son humain et pathétique qui n'est pas leur moindre attrait : qui donc pourrait rester indifférent au grand problème de la destinée que ces pages redisent avec une sincérité totale et ne pas consentir à en demander la solution à l'Evangile et au Maître unique ? L'auteur est un universitaire chrétien qui a voulu exprimer tout ce que les intellectuels attendent de leur religion saisie en son fond. Ce livre émouvant est un témoignage et, pour nous prêtres, un modèle à méditer.

HISTOIRE

VON SEPPEL-LÖFFLER. **Papstgeschichte von den Anfangen bis zur Gegenwart.** Kösel-Pustet, Munich, 5 mark 80.

Ce beau volume, illustré de près de 1.000 gravures, nous offre une histoire sommaire de tous les papes depuis les origines jusqu'à nos jours. On en appréciera surtout l'objectivité... et par conséquent la solidité. Les auteurs sont de ceux qui pensent que la vérité n'a rien à redouter d'elle-même... c'est dire qu'ils n'ont rien dissimulé des

aspects moins satisfaisants de cette merveilleuse épopée qui va de saint Pierre à Pie XI. Sur l'un ou l'autre point, en ce qui touche l'histoire contemporaine, on pourrait souhaiter des nuances plus marquées. Mais, pour une telle œuvre destinée au grand public, on ne peut que constater la réussite d'une entreprise qui n'allait pas sans difficultés. Au total, ce livre nous manquait et nous n'en avons pas l'équivalent en français. Œuvre historique solide, elle nous offre une lecture essentiellement apologétique au bon sens du mot, pour autant qu'elle nous fait toucher du doigt la continuité, la vie et la fécondité de l'Eglise en son centre vital... Et que de belles figures émergent des ténèbres où une critique malveillante et inintelligente voulait les renfermer ! — E. D.

HISTOIRE

N. DE BAUMGARTEN. **Saint Vladimir et la conversion de la Russie.** Fasc. 79 des **Orientalia christiana**, juillet-août 1932. Rome, Institut des Etudes orientales, 1932. In-8°, 136 pages. Prix : 22 lires.

M. N. de Baumgarten nous apporte dans ce fascicule des *Orientalia christiana* une précieuse contribution à l'histoire des origines chrétiennes de la Russie. Cette histoire avait été entièrement travestie par les récits tardifs des chroniqueurs russes ; d'après eux, Vladimir aurait, à la veille d'abandonner le paganisme, hésité entre le christianisme, le judaïsme et le mahométisme ; sous l'influence de Byzance, il aurait opté, en 988, pour le christianisme et déterminé ensuite la conversion de son peuple. L'historien démontre que la religion chrétienne était très répandue en Russie avant la conversion du grand prince de Kiew ; elle l'avait été autant sous l'influence de l'Occident que sous celle de l'Orient. Rien ne doit être retenu des prétendues hésitations de Vladimir. S'il subit une action, ce fut celle du futur roi de Norvège, Olaf Trygwison que déjà M. de Baumgarten a étudiée. La conversion de Vladimir eut lieu en 987, non en 988 ; ce ne fut qu'ensuite que le prince russe entra en relation avec Byzance et épousa la princesse Anna. Avec raison l'auteur insiste sur la part que l'Occident eut dans le passage de la Russie au christianisme ; il en donne des preuves très curieuses.

A. LEMAN.

BIOGRAPHIES

P. HUMBERTCLAUDE. **L'abbé Lalanne.** Bloud et Gay, 18 francs.

C'est une curieuse figure que celle de cet éducateur de jeunesse dont une plume documentée et fervente nous donne ici la biographie. Né à Bordeaux en 1795, Jean-Philippe-Auguste Lalanne devait avoir une carrière plutôt mouvementée avant de réorganiser le collège Stanislas. Marianiste et comme tel disciple de M. Chaminade, ne fut-il pas, plusieurs années durant, membre de l'Université et principal du collège de Gray auquel il sut infuser une vie nouvelle ? Mais c'est à Stanislas, dans les premières années du second Empire, que M. Lalanne devait donner toute sa mesure et appliquer sur un plus grand théâtre ses idées pédagogiques dont l'intérêt et l'originalité ne sont pas niables. Bref,

une riche nature d'homme avec lequel nous, prêtres, avons tout à gagner à entrer en contact.

E. D.

Myriam de G... **Guglielmina.** Collection « Parvuli ». Paris, Lethielleux, 6 fr., 64 p.

Encore une vie d'enfant qui s'insère bien dans toute cette collection destinée à ce genre de biographies. Cette Guillemette, à laquelle on consacre 64 pages, est une petite Pisane (1889-1909), qui aima bien Jésus, comme plusieurs autres, mais dans ses pauvres, ce qui est plus rare.

Notes et souvenirs de Sœur Marie du Bon-Secours. Paris, Téqui.

Un opuscule dans lequel on peut cueillir de fort belles pensées et se documenter succinctement sur l'ordre des Sœurs Franciscaines de N.-D. du Temple.

SOCIOLOGIE

Vita Sociale, par Jacopo Banchi. 12 lires.

Ce volume, écrit en italien, d' « institutions de sociologie pour les écoles et les cours de culture sociale », fait partie (n° 66) de la collection des « manuels catholiques » édités par la « Société anonyme typographique établie entre les catholiques de Vicence », qui a son siège à l'évêché de cette ville. C'est une « somme », donnant d'une manière claire les réponses essentielles à la multitude des problèmes que pose la vie sociale moderne. Etant donné le nombre et la complexité des sujets abordés, traités en quarante chapitres comprenant plusieurs numéros chacun et répartis en six livres précédés d'une introduction et d'une préface, aucun d'entre eux n'est étudié d'une manière exhaustive, mais sur chaque point l'auteur apporte une brève solution en conformité avec les enseignements de l'Eglise. Travail consciencieux et intéressant, documentation assez abondante et tenue à jour, présentation agréable. Une table onomastique aurait augmenté la valeur de l'ouvrage.

R. Jacquin.

THÉATRE CHRÉTIEN

Henri Ghéon. **Le Mystère de l'Invention de la Croix.** Chez les Bénédictins de Tancrémont, et à la librairie Labergerie, 11, rue Cujas, Paris.

Ceux qui ont assisté aux représentations du *Mystère de l'Invention de la Croix* d'Henri Ghéon nous ont dit leur émotion. Trois représentations ont réuni en Belgique, à Tancrémont, cinq ou six mille spectateurs à chaque fois. Là s'est réalisée dans l'acte dramatique cette communion des spectateurs et des acteurs qui est l'essence même du drame. Le public, qui était surtout populaire, était préparé à goûter une action simple, sans subtilités psychologiques, réduite au *jeu* pur. Ajoutons que cet acte dramatique fut aussi un acte de foi. Ainsi le théâtre retrouve son vrai sens et sa vraie vocation, et il faut bien dire que c'est pour lui une question de vie ou de mort. Car qu'est-il devenu de nos jours ? Les théâtres mêmes qui s'appellent « théâtres d'art » finissent par retom-

ber dans la vieille ornière, ils font la même chose que les autres, avec plus de talent certes, mais enfin ce n'est pas précisément le talent qui est important, c'est la chose, qu'il faut changer.

Les représentations de Tancrémont montrent que ce qui paraissait tout d'abord impossible n'est pas irréalisable. Il suffit d'avoir de la volonté, ainsi que l'idée précise de ce qu'on veut. Ghéon a l'une et l'autre, et ceux qui l'ont aidé dans sa réalisation également. Les critiques s'extasient sur les foules grecques qui s'entassaient dans le théâtre d'Athènes pour écouter trois tragédies d'Eschyle ou de Sophocle à la file : la foi, et la foi seule, peut refaire cela aujourd'hui. Mais il faut aussi retrouver une certaine *forme* dramatique qui est perdue. Qu'on lise dans le *Mystère de l'Invention de la Croix* les déclamations chorales, qu'on lise surtout l'admirable chemin de la croix, on verra combien tout cela est plein de force dramatique ; mais qu'on se dise bien que cela est fait pour être joué plus que pour être lu.

Je suis heureux que les Compagnons de Jeux se soient fait applaudir à Tancrémont. C'est une belle récompense pour Henri Brochet leur directeur, dont les efforts opiniâtres n'ont vraiment pas été comblés d'encouragements jusqu'à présent. Les catholiques ne devraient pas hésiter à apporter leur concours à cette œuvre, qui est une « œuvre » dans tous les sens du mot, — et il n'y en a pas beaucoup qui puissent en dire autant : œuvre d'art, œuvre de métier, œuvre de salut.

André Charlier.

Apologétique

Plus vous renoncerez. Roman par Geneviève Duhamelet, Bloud et Gay, 216 pp. Prix 12 fr.

Le nouveau roman de Geneviève Duhamelet fera, je crois, un grand bien. Non seulement en révélant à plusieurs les misères de certains milieux populaires que nous avions connus en « La Rue du Chien qui pêche », misères décrites d'ailleurs d'une plume chrétienne et sans nulle complaisance malsaine, mais surtout en osant aborder les plus délicats problèmes de la vie spirituelle.

Qu'on se rassure ; pas de dissertations, de sermons ; du vrai roman, rapide, vivant, où on n'a pas, une minute, le loisir de bailler. Mais la vie elle-même démontre la clairvoyance de l'auteur de l'Imitation : « Plus vous renoncerez, plus vous avancerez. »

Catherine, cette pauvre petite faubourienne dont la mère ivrogne « s'est sauvée avec un Italien » entreprend de rebâtir son foyer tandis que la grâce l'appelle à la vie religieuse. Partir ? Mais il y a le père à consoler, la jeune sœur à garder, puis l'enfant de celle-ci à élever. Conflit entre deux devoirs en apparence contradictoires. L'appel de la chair et du sang, l'égoïsme inconscient, l'éveil tyrannique de l'instinct maternel l'emportent. Reste chez toi.

Or, il se trouve que ce choix où, malgré les apparences, le moi tint plus de place que la foi, compromet le foyer, égare ceux qu'on voulait sauver.

Réveillée de son rêve, âme droite, Catherine brise ses liens, quitte tout, non pour une paix égoïste, mais pour mieux servir, en se sacrifiant.

L'animatrice des Journées Spirituelles des Femmes de Lettres nous montre, par son exemple, comme sa collaboratrice Jean Balde l'avait fait en son roman *La Survivante*, qu'on peut écrire un beau roman sur un thème austère et nettement chrétien.

Albert Bessières.

Controverses sur la religion, par M. le Chanoine Desgranges, député du Morbihan, in-12, 200 pp. Prix 4 fr. 20. De Gigord.

Il faut remercier M. Desgranges de nous donner enfin cette quatrième série de sa collection « Vingt ans de Conférences contradictoires ».

Apologétique populaire, beaux morceaux d'éloquence précise et incisive, sur la religion et la science — le culte chrétien — la vie religieuse — les bévues historiques de M. Bayet et les fragiles constructions morales de L. Bourgeois — sur la bienfaisance sociale de la morale chrétienne et la malfaisance de l'anticléricalisme maçonnique, on trouvera tout cela dans ce volume. Cercles de jeunesse, militants de l'action catholique, collégiens, étudiants l'utiliseront comme ils firent pour les précédents.

Il y a plus de vingt ans, j'eus la bonne fortune de suivre, à Limoges, les cours, où M. Desgranges préparait ses jeunes Démocrates du Centre à la parole publique, à la conférence contradictoire. Merveilleux professeur en vérité. Je ne nommerai que deux de ses élèves : Pierre Poyet, Maurice Guérin, mais combien d'autres : prêtres, religieux, laïcs, durent à ses conseils, à ses exemples, « de parler moins souvent pour ne rien dire ».

Nul n'ignore l'à-propos, les répliques légendaires de l'abbé Desgranges.

J'ai assisté à plusieurs de ses duels oratoires ; on en a retenu surtout les triomphantes boutades ; moins et c'est dommage, ses accents d'une charité conquérante, sa passion et son talent d'arriver jusqu'aux âmes sa préoccupation de ne jamais blesser, de découvrir, en l'adversaire, l'âme de vérité et de l'amener, par là, à rendre les armes sans se sentir vaincu.

Ce que plusieurs ignorent aussi c'est que ce tribun fut toujours un intrépide travailleur, lisant beaucoup et bien, faisant précéder une conférence donnée pour la dixième fois d'une longue préparation immédiate. N'allez jamais déranger M. Desgranges à partir de quatre heures quand il doit parler à 8 ou 10.

Cette révélation que vous excuserez, mon cher Député, sera peut-être aussi utile à nombre de vos lecteurs que la lecture de votre excellent volume : elle leur apprendra à s'en servir. Albert Bessières.

PASTORALE

CHANOINE GARNIER. **Sois apôtre.** Paris, Editions Spes, 1932, in-16, 288 pages. Prix : 10 francs.

Un petit livre, qui a l'ambition d'être le manuel du jeune catholique d'action au temps présent. M. le chanoine Garnier, ancien supérieur de l'Ecole Saint-Maurice de Vienne (Isère), actuellement professeur à l'Université Laval, à Québec, y a condensé toute son expérience d'éducateur. En vue de former l'apôtre moderne, le militant d'Action catholique que réclame le Souverain Pontife Pie XI, l'auteur expose en une série de brèves lectures les *raisons de l'apostolat*, les *conditions de l'apostolat*, les *dispositions de l'Apôtre*. Pas de thèses laborieusement développées : tout ici est concret, direct, exprimé en formules frappantes, illustré constamment par des citations et des exemples bien choisis. Entre les mains des éducateurs de la jeunesse catholique, dans les collèges ou dans les œuvres, cet ouvrage sera sans nul doute un instrument précieux pour entraîner et former à l'apostolat. C'est le vœu que forment unanimement les vingts cardinaux, archevêques ou évêques, dont les lettres reproduites au début du volume sont pour lui la meilleure des recommandations. — L. V.

Bréviaire des fidèles, extrait du Bréviaire romain, par les RR. PP. FLEURY et DE BELLAING, S. J. Mame, Tours, LII-1712 pages sur papier bible. Br. : 50 francs. Relié percal. : 55 fr. Chagrin : 70 francs.

Après le *Missel, il* n'y a pas de plus beau livre liturgique de Prières et de Lectures que le Bréviaire romain.

Le *Bréviaire des fidèles* est un très large extrait du Bréviaire. Il comprend : 1° L'Office complet des *Heures du jour;* 2° les plus belles *Lectures* des Matines, soit 393 *Leçons historiques sur les saints;* 3° 328 *Homélies* ou *Instructions* des Pères sur l'Evangile du jour ou du temps ; ainsi 4° qu'une traduction des Psaumes. Le tout en français. C'est un livre de prières, un livre de méditations, et une « Vie des saints » incomparables que toutes les personnes pieuses éclairées devraient posséder.

Abbé E. CHARLES. **L'Evangile de Maman,** Desclée de Brouwer, 197 pages, 40 illustr, en couleurs : 35 francs.

L'auteur universellement connu du « *Catéchisme par l'Evangile* », M. l'Abbé Charles, P.S.S., nous offre sous forme d'un album de luxe, richement illustré, un commentaire de l'Evangile à la fois historique et doctrinal, psychologique et éducatif.

Ce n'est pas assez dire. Fidèle à sa méthode, l'auteur saisit l'imagination enfantine en l'attachant fortement au récit sacré, mais toujours, et à chaque page, pour faire pénétrer la douce figure du Christ dans le cœur de ses lecteurs, où elle prend toute sa force d'attraction pour commander la volonté et la conscience en éveil.

C'est pour ses petits que « Maman » étudie l'Evangile et se fait à la fois exégète et catéchiste. Et la leçon de maman devient ainsi la leçon de Jésus et de l'Eglise, pendant que sous les yeux émerveillés des enfants passent les magnifiques gravures en couleurs de Leinweber.

Variétés

E. Ned. **Job le Glorieux.** Lethielleux, 208 pages, 12 francs.

A la gloire de la Terre, nous comptons déjà de nombreux romans. Celui-ci, qui nous reporte au siècle dernier, en un coin de l'extrême Lorraine, aux confins de la Belgique, n'est pas sans mérites, pour autant qu'il reconstitue une « atmosphère » et nous offre l'étude psychologique d'un terrien passionné, une manière de poète, capable d'exprimer ce que ses congénères ne sentent que confusément. Certes, Maître Brangnette n'est pas sans défauts et il a peine à comprendre qu'un de ses fils, prêtre, soit un curé « social » et préfère les joies de la pauvreté apostolique aux maigres satisfactions d'un confort bourgeois. Avouons pourtant que ce glorieux ne manque pas de grandeur et que ses rêves incarnés dans la terre, la forêt, la route, ont beau nous paraître un peu surannés, sous la plume adroite de l'auteur, ils restent suffisamment accessibles à nos âmes modernes pour que de cette poésie un peu irréelle se dégage pourtant une leçon suffisamment réconfortante d'idéalisme ou, mieux, de christianisme vécu.

P. Thône. **Sauveurs avec le Christ.** Paris, Desclée de Brouwer, in-12 de 264 p., 10 fr.

Dans une trilogie intitulée *Vers une vie réparatrice*, l'auteur étudie la nécessité, les moyens et l'esprit de la réparation. Il la présente ici dans ses rapports intimes avec le zèle, en en étudiant la nécessité et l'influence dans la pratique de l'apostolat.

Un premier chapitre montre le fondement de l'apostolat dans l'appel de Dieu, l'appel des âmes et l'appel de l'amour. Un deuxième chapitre rappelle que l'apostolat exige : le don de soi à Dieu, le don de Dieu aux âmes, le sacrifice de soi pour les âmes. Un troisième chapitre enfin place dans l'esprit de réparation la condition et le stimulant du zèle. Suivant l'expression de Léon Bloy rappelée dans l'Avant-Propos, les âmes auxquelles cet ouvrage est dédié, ce ne sont « pas des chrétiens à l'eau de rose, mais à l'eau du Baptême et au sang du Calvaire ».

Chacun des trois chapitres est suivi de méditations distinctes ; nourri d'une forte théologie, d'ailleurs présentée avec charme, cet ouvrage est d'une lecture attrayante autant que salutaire, qu'on ne peut que recommander pour les usages les plus sanctifiants et les plus variés.

La Communauté internationale et le Droit de Guerre, par Luigi Sturzo. — Traduit du manuscrit italien inédit, par Marcel Prelot. *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 18. 1 vol. 23×30, 284 p. Bloud et Gay, éditeurs, 20 francs.

Déterminer la nature et les lois de la Communauté internationale, sa formation, son développement, son organisation présente ; — préciser ce qu'est en fait la guerre dans le système international d'aujourd'hui ; — exposer et discuter les diverses théories (théorie moraliste de la juste guerre ; théorie politique de la raison d'Etat ; théorie bio-sociologique de la guerre loi naturelle) qui en ont été proposées ; — mon-

trer enfin que la guerre peut être éliminée dans la mesure même où peut être modifié l'état de choses auquel elle est liée : tels sont les buts que s'est proposés dom Luigi Sturzo, l'ancien secrétaire général du parti populaire italien, dans cet ouvrage de premier ordre.

Est-il besoin de dire quel intérêt il est de nature à susciter à l'heure présente ?

Mais intéresser n'est pas tout. — Il s'agit plus encore d'éclairer et de convaincre. Sociologue très informé, philosophe pénétrant, praticien de l'action politique, dom Sturzo était mieux armé que quiconque pour ce grand sujet. Il n'en a laissé aucun aspect dans l'ombre. L'attention des philosophes ne manquera point d'être retenue par les pages où il transpose dans l'ordre historique certaines conceptions trop abstraites du « droit naturel » ; celles où il définit les conditions d'une paix durable forceront l'adhésion et la confiance.

Traduit par M. Marcel Prelot, le jeune professeur de la Faculté de Droit de Strasbourg, préfacé par M. Le Fur, dont on sait la situation de premier plan dans l'enseignement du Droit international, l'ouvrage réunit ainsi toutes les garanties que peut souhaiter le lecteur. Une fois de plus, la collection des *Cahiers de la Nouvelle Journée* s'enrichit d'un fascicule marqué pour la durée.

Simplex : **Premier cours de catéchisme.**

Ce petit cours est composé de 2 plaquettes :

1° *Le Premier Catéchisme* pour la communion précoce (9e mille).

Brochure de 20 pages, sous forte couverture ; prix 0 fr. 75 l'exemplaire.

2° *La Première Histoire Sainte* (nouveauté), 88 pages, illustrée et présentée sous un cartonnage élégant ; prix 3 fr. l'exemplaire. Cette histoire sainte, comprenant l'ancien et le nouveau Testament, est composée sous forme catéchétique.

Ces 2 ouvrages ont les mêmes qualités : des phrases simples, des mots concrets, une doctrine sûre.

L'un et l'autre contiennent, en appendice, des prières proportionnées à l'âge de leurs destinataires.

(Editeurs : G. Droguet et R. Ardant, Limoges.)

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

UN ENCYCLOPÉDISTE CHRÉTIEN DU IIIe SIÈCLE

JULES AFRICAIN

C'est une étrange figure en vérité que celle de Jules Africain, sur qui des publications récentes viennent de ramener l'attention[1]. Il sait tout ; il s'intéresse à tout ; au cours d'une carrière mouvementée qui lui a permis d'apprendre beaucoup de choses et de voir beaucoup d'hommes, il a fait des masses d'observations qu'il recueille sans ordre apparent en un volumineux ouvrage intitulé *Cestes* ou *Broderies ;* il se passionne pour la chronologie, et il s'applique à calculer le nombre d'années que le monde a encore à vivre ; il étudie attentivement la Bible et cherche à résoudre les apparentes contradictions qu'il y découvre ; il n'étudie pas avec moins d'ardeur les poèmes homériques, dont il recueille les variantes et compare entre eux les différents manuscrits.

Est-il chrétien ? est-il païen ? On pourrait alternativement l'affirmer l'un ou l'autre, et quelques critiques émus, scandalisés peut-être, par certains passage des œuvres qu'on lui attribue, ont cru bien faire en répartissant ces œuvres entre deux écrivains : un chrétien orthodoxe, pieux, lecteur assidu des livres saints et passionné d'archéologie biblique ; un païen superstitieux et crédule, pour qui la magie n'a plus aucun secret[2]. Cette

1. Jules Africain, *Fragments des Cestes* provenant de la collection des tacticiens grecs, édités avec une introduction et des notes critiques par J. R. Veillefond (Nouvelle Collection de textes et documents publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé) ; Paris, 1932 ; 60 francs.

2. Telle est en particulier l'opinion de Henri Valois, *Eusebii Pamphili historia ecclesiastica*, Paris, 1659 ; note au livre VI, chap. 31. Plus prudent, Tillemont, *Mémoires*, t. III, p. 682, pense que Jules Africain, encore païen au moment de la composition des *Cestes*, s'est converti un peu plus tard. Cette solution ingénieuse se heurte à une impossibilité : la *Chronographie*, composée sûrement avant les *Cestes*, est l'œuvre d'un chrétien.

solution facile est contredite par tous les témoignages anciens[1] et ne saurait être retenue. Il faut en prendre notre parti : Jules Africain est chrétien, mais comme devaient l'être tant d'autres croyants de son temps, il est encore mal dégagé de l'ambiance dans laquelle il a grandi et dans laquelle il vit ; avec une étrange inconscience, il croit pouvoir allier sa foi chrétienne à des pratiques païennes et son esprit se meut à l'aise parmi des contradictions qui nous sembleraient insolubles.

Jules Africain n'est pas né en Afrique, comme paraissait l'insinuer son nom, et comme on l'a cru pendant longtemps[2]. Nous savons maintenant qu'il était originaire d'Aelia Capitolina, ce qui est le nom donné par Hadrien à la ville reconstruite sur l'emplacement de Jérusalem, et cela seul nous explique bien des traits de son caractère : la colonie d'Aelia groupa, à ses débuts, une population extrêmement mélangée, d'où les chrétiens ne furent pas absents, mais où les païens était en très grande majorité. Suidas nous apprend de plus qu'il était appelé Sectos[3] : la plupart des critiques voient ici une corruption du prénom de Sextus, ce qui est possible ; mais on a supposé, non sans vraisemblance, qu'il s'agit en réalité d'un sobriquet et qu'Africain avait été, volontairement ou non, la victime d'une mutilation, semblable à celle qu'Origène, son contemporain et son correspondant, s'était infligée à lui-même[4].

La date de sa naissance est inconnue ; elle peut être fixée avec une certaine probabilité dans l'un des derniers décenniums du second siècle, aux environ de 180. Ainsi Africain arrivait à l'âge d'homme lors de l'avènement de Septime Sévère ; il fut le contemporain des princes de la dynastie syrienne, et l'on ne saurait oublier que cette époque est, entre toutes, celle du syncrétisme religieux le plus extraordinaire. Sur l'initiative de l'impératrice Julia Domna, Philostrate écrivit la vie d'Apollonius de Tyane, qui est une contrefaçon de l'Evangile en même temps qu'un éloge

1. Voir en particulier EUSÈBE, H. E., VI, 31.
2. SUIDAS, s. v. Ἀφρικανός, l'appelle philosophe libyen. La véritable origine d'Africain nous est connue grâce à un papyrus d'Oxyrhynque, qui contient un fragment des *Cestes*, et où lui-même parle d'Aelia comme de son ancienne patrie. GRENFELL-HUNT, *The Oxyrhynchus papyri*, t. III, Londres 1903, n° 412.
3. SUIDAS, *loc. cit.*
4. J. R. VIEILLEFOND, *op. cit.*, p. VIII. Suidas est le seul écrivain qui nous parle de ce nom de Sectus porté par Africain. On voudrait savoir d'où il tient ce renseignement.

de la vie selon la philosophie véritable[1]. Sa nièce, Julia Mamaea, reçoit d'Hippolyte la dédicace d'un traité sur la Résurrection[2], et, en 232, elle profite de son séjour à Antioche pour faire venir Origène auprès d'elle et s'entretenir avec lui « des points qui relèvent la gloire du Seigneur et la vertu de la doctrine divine », ainsi que s'exprime Eusèbe[3]. Le fils de Mamaea, Alexandre Sévère, fait placer dans son sanctuaire domestique les images des princes vertueux divinisés, et celles des âmes saintes, parmi lesquelles il compte le Christ, Abraham et Orphée[4] ; il ordonne encore de graver sur les murs de son palais et des édifices publics le commandement du Seigneur : Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse[5] ; on raconte enfin qu'il voulut élever un temple au Christ et le recevoir au nombre des dieux[6]. Sans peine, on multiplierait les faits de ce genre, et la faveur que les païens les plus éclairés accordent aux chrétiens est souvent payée de retour : Origène suit les leçons du philosophe Ammonius Saccas[7], et il étudie avec avidité les ouvrages de Platon, de Numénius, d'Apollophane, de Longin, de Moderatus, de Nicomaque, de Cornutus, de Chérémon, si bien que, suivant Porphyre, s'il s'est comporté dans sa vie en chrétien et en ennemi des lois, il est resté grec dans ses opinions sur la nature et la divinité[8].

Africain subit naturellement l'influence de ce milieu qui est le sien, et d'une manière d'autant plus profonde qu'il passe en lointains voyages une grande partie de sa vie. Nous le trouvons par exemple à Edesse, dans l'entourage du roi Abgar II, qui régna de 179 à 216[9] ; avec Manou, le fils d'Agbar, dont il est peut-être le précepteur, il prend part à de grandes chasses, auxquelles d'ailleurs il se contente d'assister en spectateur, tandis que le jeune prince y manifeste sa remarquable habileté dans le

1. Cf. P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1913, p. 29-34.
2. Cf. *Hippolytus Werke*, hrsgg. von G. N. Bonwetsch und H. Achelis, t. I, 2, Leipzig, 1897, p. 251.
3. Eusèbe, H. E., vi, 21.
4. Lampride, *Alex. Sever.*, 29 ; édit. Peter, p. 248.
5. Lampride, *Alex. Sever.*, 51 ; p. 263.
6. Lampride, *Alex. Sever.*, 43 ; p. 259.
7. Eusèbe, H. E., vi, 19.
8. Porphyre, cité par Eusèbe, H. E., (; 19.
9. Africain, *Cestes* ; édit. Vieillefond, p. 49. Ailleurs, Africain appelle Abgar un saint homme. Jérôme, *Chronicon*, ad annum 218 ; édit Helm, p. 214.

tir à l'arc[1]. Peut-être rencontre-t-il en Osrhoène le philosophe chrétien Bardesane[2] qui s'y était fixé et qui s'efforçait de réconcilier le christianisme avec les sciences profanes[3] : le *Livre de la loi des pays* est une réfutation curieuse de la croyance au destin, et si Jules Africain l'a connu, comme il est possible, il y a trouvé toutes sortes de renseignements sur les lois et les coutumes des différents peuples.

Partout où il passe, Africain s'intéresse aux traditions et aux curiosités des pays qu'il visite. A Edesse, il contemple la tente de Jacob ; à Sichem, il voit le fameux térébinthe sous lequel Jacob a jadis enfoui les dieux étrangers[4], la Mer Morte le retient par toutes sortes de particularités remarquables : « J'y ai vu, dit-il. beaucoup de choses extraordinaires : elle ne contient aucun animal ; les cadavres qu'on y jette coulent immédiatement ; au contraire, les corps des êtres vivants surnagent ; de même, les torches enflammées restent à la surface tandis que les torches éteintes s'enfoncent. Il y a aussi des sources de bitume ; elle produit également de l'alun et du sel qui ont un caractère particulier: ils sont amers et transparents[5] ». Il connaît l'Arménie : tout au moins a-t-il voyagé dans la région du mont Ararat ; et il sait que, suivant certains témoignages, c'est là que s'est arrêtée l'arche de Noé. En Phrygie, il s'est arrêté à Célènes et il y a entendu raconté que l'arche finit par y échouer[6] ; en Carie, il a exploré la belle bibliothèque de Nysa et il y a découvert un exemplaire de l'Odyssée qui, à peu près unique en son genre, contient au VI[e] chant, une longue invocation adressée par Ulysse à toutes sortes de dieux et de démons[7].

Les voyages ne suffisent d'ailleurs pas à l'occuper : c'est à Em-

1. AFRICAIN, *Cestes, loc. cit.* On répète souvent qu'Africain était venu en Osrhoène à l'occasion de l'expédition de Septime-Sévère dans ce pays, expédition à laquelle il avait pris part comme officier. Le fragment des *Cestes* où il parle d'Abgar et de Manou ne dit rien de semblable ; il n'y est question que de chasses, et aucune date n'est indiquée qui nous permette de fixer le séjour d'Africain à Ederse.

2. Dans le même fragment des *Cestes*, il est question d'un parthe du nom de Bardesane. Rien ne permet de l'identifier à l'écrivain chrétien du même nom. Les relations de Bardesane et d'Africain ne dépassent donc pas le domaine de l'hypothèse.

3. Sur ce personnage, cf. G. BARDY, art. BARDESANE, dans Diction. d'hist. et de géogr. ecclés., t. VI, Paris, 1932, p. 765-767.

4. AFRICAIN, *Chronographie*, PG, X, 69.

5. AFRICAIN, *Chronographie*, PG, X, 69.

6. AFRICAIN, *Chronographie*, PG, X, 68.

7. AFRICAIN, *Cestes*, fragment du papyrus d'Oxyrhynque, n° 412.

maüs, que les Romains appelaient Nicopolis, qu'Africain s'établit d'une manière quasi-définitive. Une colonie de vétérans avait été installée en ce lieu du temps de Vespasien : on a supposé qu'Africain avait été officier et qu'il était venu habiter Nicopolis après avoir obtenu son congé[1]. L'hypothèse est plausible, mais on ne saurait en fournir de preuves. Ce qu'il y a de sûr, c'est que les gens d'Emmaüs tenaient en haute considération leur nouveau concitoyen et qu'ils lui attribuaient assez de crédit pour le charger de missions de confiance : nous savons qu'aux environs de 222, il fut envoyé en ambassade à Rome auprès de l'empereur Alexandre Sévère « au sujet d'une restauration de la cité »[2]. Cette expression est celle qu'emploie Eusèbe : elle nous révèle un Africain adonné à l'urbanisme ; et un fragment des papyrus d'Oxyrhyque nous apprend qu'à Rome, il a édifié pour l'empereur la belle bibliothèque du Panthéon, auprès des thermes d'Alexandre[3] Il est vrai que quelques interprètes estiment qu'il s'agit en réalité d'une organisation et non d'une construction[4], et sans doute serait-il moins étonnant de voir un érudit dresser un catalogue de livres ou présider au classement des manuscrits dans une bibliothèque que de lui faire remplir les fonctions d'architecte. Il est prudent de ne s'étonner de rien avec un homme tel que Jules Africain : les fragments que nous ont conservés de lui les tacticiens grecs nous le montrent préoccupé de mesurer la largeur d'un fleuve ou la hauteur d'un mur[5] ; pourquoi n'aurait-il pas pu fournir également les plans d'une bibliothèque ?

Son insatiable curiosité le met en relations avec les chrétiens les plus distingués de son temps : c'est ainsi qu'avant 221, il va à Alexandrie, à la seule fin de voir Héraclas, disciple d'Ammonius Saccas et d'Origène[6] ; plus tard, il correspond avec Origène lui-même, et c'est pour lui demander comment il a pu, au cours d'une controverse, citer comme une Ecriture inspirée l'histoire de Suzanne et des trois vieillards qui figure en appendice

1. A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. II, Paris, 1928, p. 467.
2. Jérôme, *Chronicon*, ad annum 221; édit. Helm, p. 214. Le texte est un peu obscur. On lit en effet : « In Palaestina, Nicopolis quae prius Emmaüs vocabatur, urbs condita est legationis industriam pro ea suscipiente Iulio Africano scriptore temporum ».
3. *Papyrus d'Oxyrhynque*, n° 412. Cf. A. Puech, *op. cit.*, t. II, p. 468.
4. A. von Harnack, *Julius Afrikanus, der Bibliothecar des Kaisers Alexander Severus*, dans Aufsätze Fr. Milkau gewidmet, Leipzig, 1921, p. 141-146.
5. Africain, *Cestes* ; édit. Vieillefond, *op. cit.*, p. 33 ss.
6. Eusèbe, H. E., vi, 31, 2.

au livre de Daniel ; lui-même est persuadé que ce récit, tout intéressant qu'il soit, n'est qu'un apocryphe et les arguments qu'il emploie pour le démontrer témoignent d'un esprit critique fort averti[1]. Il correspond encore avec un certain Aristide, qui ne nous est pas autrement connu, mais qui fait figure d'homme fort instruit dans les questions scripturaires : il s'agit ici du désaccord entre les deux généalogies du Sauveur que contiennent les Evangiles de saint Matthieu et de saint Luc, et Africain, après avoir rejeté sans aucun ménagement les solutions qui lui paraissent insuffisantes, fait intervenir l'institution du lévirat pour expliquer que l'un des évangélistes donne l'ascendance de Jésus selon la nature ; et l'autre son ascendance selon la loi de Moïse ; il appuie du reste cette solution par le témoignage des derniers représentants de la famille de Jésus ; et, tout en reconnaissant qu'elle ne s'impose pas d'une manière absolue, il s'y rallie faute d'en trouver une meilleure[2].

La lettre à Origène ne semble pas antérieure à 240 : elle nous fournit le dernier point de repère qui nous soit accessible dans la vie d'Africain : nous ne savons pas plus la date de sa mort que celle de sa naissance. Les critiques modernes font volontiers de lui, nous l'avons dit, un officier en s'appuyant surtout sur l'intérêt qu'il porte aux choses de la guerre[3] ; mais comme il ne s'intéresse pas moins à l'agriculture, à la médecine ou à l'histoire, on pourrait dire tout aussi bien qu'il a été cultivateur, médecin ou historien. Deux écrivains syriaques, Denys Bar-Salibi et Ebed-Jesu le transforment en évêque d'Emmaüs, grâce à la mauvaise traduction qu'ils donnent d'un texte d'Eusèbe[4] et Tillemont pense qu'il a été prêtre, parce qu'Origène, en lui écrivant, l'appelle son frère très aimé[5]. Il est fort peu vraisemblable qu'il ait jamais appartenu au clergé ; et le mieux reste de voir en lui un homme de bonne famille et de large aisance, qui voyage pour son

1. La meilleure édition des lettres d'Africain est celle de Reichardt, *Die Briefe des Sextus Iulius Africanus* (*Texte und Untersuchungen*, XXXIV, 3) Leipzig, 1909.
2. La lettre à Aristide n'est pas conservée en entier. Nous la connaissons par les fragments qu'en cite Eusèbe dans les *Questions Evangéliques*.
3. A. Puech, *op. cit.*, t. II, p. 467.
4. On trouvera ces deux textes dans Assemani, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1719-1728, t. II, p. 158 ; t. III, p. 14.
5. Tillemond, *Mémoires*, t. III, p. 254.

plaisir et qui porte sur toutes choses une inlassable curiosité : on pense, en lisant les fragments qui nous restent de lui, à son compatriote Hégésippe qui, sous le pontificat d'Anicet, était venu à Rome après avoir fait bien d'autres voyages et qui avait aussi occupé ses loisirs à rédiger des *Mémoires*[1]. La comparaison d'ailleurs appelle des réserves ; Hégésippe se préoccupait beaucoup de la pureté de la foi et se plaisait à constater la fermeté des successions épiscopales ; Africain a l'esprit orienté vers les sciences de la nature, tellement que l'on s'étonne de l'immense variété de ses recherches et plus encore des tendances syncrétistes qu'il manifeste.

Le premier de ses grands ouvrages est une *Chronographie* en cinq livres. Depuis longtemps, les recherches chronologiques retenaient l'attention des curieux, car c'est au IIIe siècle avant notre ère qu'Eratosthène de Cyrène avait fondé la chronographie scientifique, en retraçant, en neuf livres, le développement du passé grec depuis la chute de Troie jusqu'à la mort d'Alexandre le Grand. Au second siècle, Apollodore d'Athènes, avait, dans ses *Chroniques*, joint l'indication des grands événements littéraires et artistiques à la mention des faits politiques et militaires. Au premier siècle, Castor de Rhodes avait eu l'idée de faire entrer dans ses *Chroniques* certains renseignements sur l'histoire de Rome et de l'Orient. Peu à peu, le genre s'était ainsi développé et avait vu se préciser ses règles : les chronographes romains, Cornelius Nepos, Atticus, Phlégon de Tralles, Céphalion, bien d'autres encore, n'avaient eu qu'à suivre l'exemple de leurs prédécesseurs pour rédiger à leur tour des chroniques plus ou moins complètes[2].

Les chrétiens virent dans la chronologie un argument apologétique de première importance, il s'agissait pour eux en effet de démontrer que leur religion, loin d'être nouvelle, était au contraire la plus ancienne, donc la meilleure de toutes. Héritier légitime du judaïsme, le christianisme pouvait utiliser à son profit les données des livres de l'Ancien Testament : il n'y manqua pas, et Tatien, le premier, prouva scientifiquement que les sages de

1. A. PUECH, *op. cit.*, t. II, p. 265-269. Cf. EUSÈBE, H. E., IV, 22.
2. P. DE LABRIOLLE, *Hippolyte de Rome et la chronographie chrétienne*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. IV, 1914, p. 279-283.

la Grèce étaient de beaucoup postérieurs à Moïse et aux prophètes d'Israël[1].

D'autres préoccupations encore amenèrent les chrétiens à s'intéresser à la chronologie. Le Seigneur Jésus avait à plusieurs reprises parlé de la fin du monde ; et, sans en fixer la date, il avait laissé entendre qu'elle pouvait être prochaine. La génération apostolique passa cependant sans que se produisît le cataclysme redouté ; et d'autres passèrent après elle. Les fidèles n'en continuèrent pas moins à attendre la parousie et à chercher les signes qui devaient en annoncer la venue : l'agitation montaniste fut en grande partie provoquée par la croyance que la descente de la Jérusalem céleste était proche et qu'il fallait se préparer à la recevoir. Mais, tandis que les simples se contentaient de regarder les étoiles, les savants se demandèrent s'il n'y avait pas moyen de préciser d'avance la date du grand événement. Dieu avait créé le monde en six jours, au témoignage de la Genèse ; d'autre part, on lisait au psaume 90 : « Mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier qui n'est déjà plus et comme la veille d'une nuit ». Du rapprochement de ces deux textes, ne pouvait-on pas conclure que le monde durerait six mille ans ? et, puisque la Bible fournissait tous les éléments d'une chronologie, n'était-on pas capable de savoir à tout instant combien d'années le monde avait encore à vivre ?

Ce fut surtout pour rassurer ses contemporains que Jules Africain rédigea les cinq livres de sa *Chronographie*[2]. Le texte original en est perdu, mais si nombreux furent ceux qui les utilisèrent ou les démarquèrent que nous en connaissons encore le plan et les lignes essentielles. Nous savons ainsi que l'auteur, prenant pour base de ses calculs les données de la Bible, y adaptait les résultats de l'histoire profane et conduisait son œuvre jusqu'à l'année 221 : les trois premiers âges du monde s'étendent jusqu'à la mort du patriarche Phaleg, dont le nom signifie séparation et qui meurt en effet au moment où la terre est partagée entre les différentes races ; les trois derniers vont jusqu'à la consommation des choses : comme la naissance de Jésus est à placer en l'an

1. JUSTIN, *Apolog.*, I, 44, 8; 54, 5; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autolyc.*, III, 16-29; TATIEN, *Orat. ad Graecos*, 36; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromat.*, I, 21, 101; TERTULLIEN, *Apolog.*, 19; *De praescript.*, passim.

2. H. GELZER, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, Leipzig, 1880-1888.

5500, il est facile de calculer que 279 ans à peu près séparent encore l'auteur de la *Chronographie* et ses contemporains de la fin du monde. Cette constatation était bien faite pour tranquilliser les consciences : il semble pourtant qu'Africain n'y réussit pas complètement, puisque peu de temps après lui Hippolyte, se crut obligé de recommencer ses calculs, pour aboutir d'ailleurs aux mêmes résultats. Par Hippolyte, nous connaissons deux exemple curieux de terreurs collectives provoquées par d'imprudentes explications des Livres Saints : en Syrie et dans le Pont, des évêques, plus zélés peut-être qu'instruits, avaient persuadé à leurs ouailles que la fin du monde était imminente et il les avaient amenées à vendre leurs terres, à renoncer au mariage, à se retirer au désert ; les événements tournèrent à la confusion des deux évêques[1], mais toutes les craintes ne disparurent pas, et nous savons que pendant de longs siècles, elles devaient encore se manifester.

Les *Cestes* sont incontestablement le plus curieux des ouvrages de Jules Africain, celui qu'on pourrait le mieux comparer à une encyclopédie, parce qu'on y trouve de tout et que l'auteur y rassemble les éléments les plus variés. Encore est-il qu'une encyclopédie présente un certain ordre, tandis que les *Cestes* semblent avoir brillé par l'absence totale de composition. L'auteur avait divisé son travail en vingt-quatre livres, au dire de Suidas[2] : nous savons qu'au livre III, il était question de la tenture de pourpre[3], que le livre VII comprenait des chapitres sur l'équipement des soldats, la tactique, la chirurgie magique, l'art vétérinaire, etc.[4] qu'au livre XIV, on traitait des purgatifs[5], et qu'au livre XVIII on s'intéressait au texte de l'Odyssée. Il est vraisemblable que la fin de chaque livre était déterminée par la longueur du papyrus employé ou par le nombre des lignes déjà composées :

1. Hippolyte, *In Daniel*, III, 18-19; édit. Bonwetsch, p. 230.
2. Sindas, *Lexicon*, s. v. Ἀφρικανός. Georges le Syncelle, *Chronographie*, I, 678, qui doit n'avoir connu des *Cestes* qu'un abrégé, n'attribue que neuf livres à l'ouvrage; Photius, *Bibliothec.*, 34, ne signale que quatorze livres; mais nous connaissons un passage du 18e livre; et Suidas doit avoir raison.
3. Fragment connu par un papyrus de Stockholm; cf. O. Lagencrantz, *Papyrus graecus Holmiensis (P. Holm.). Recepte für Silber, Steine und Purpur*, Uppsala et Leipzig. 1913, p. 32 et 37.
4. Les fragments conservés par les collections militaires appartiennent à ce livre VII; ce sont ceux qui sont édités par Vieillefond, *op. cit.*
5. Un fragment de ce livre 14 a été édité par K. K. Muller, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1881, p. 759-760.

Clément d'Alexandrie dans les *Stromates*, n'avait pas utilisé d'autre critérium ; Jules Africain a dû faire comme lui.

Le titre même des *Cestes* rappelle celui des *Stromates*. Ce dernier terme signifie *Tapisseries ;* il est probable que *Cestes* veut dire *Broderies*[1], bien qu'on ait parfois préféré le traduire par vêtement magique, talisman, amulettes[2]. Cette interprétation semble trop restreinte, parce qu'il y a autre chose que des recettes magiques dans les *Cestes*, et Suidas n'indique qu'une partie de son contenu lorsqu'il le désigne ainsi : « C'est en quelque sorte un livre de sciences, où l'on trouve des recettes pour guérir, grâce à des mots, des incantations, des inscriptions de certains signes et divers autres moyens[3]. Psellos, lui aussi, se contente d'attirer l'attention sur ce qui l'a frappé davantage dans les *Cestes*, où l'on trouve, dit-il, toutes sortes de curiosités : formules aphrodisiaques permettant d'avoir à volonté une fille ou un garçon ; recettes pour rendre une femme stérile, favoriser ses accouchements ou lui restituer sa virginité ; moyens pour noircir les cheveux blancs et blanchir les cheveux noirs, pour conserver une belle voix, pour changer la couleur des yeux, pour retrouver un voleur ; remèdes contre les maladies les plus diverses, tirés de plantes, d'amulettes ou d'incantations, etc...[4]

Ce qui nous frappe le plus lorsque nous lisons aujourd'hui les fragments des *Cestes*, c'est la foi de leur auteur aux formules magiques. L'hymne placé dans la bouche d'Ulysse par quelques manuscrits odysséens qu'Africain cite avec faveur est une longue invocation aux divinités ou aux démons les plus extraordinaires : Anubis, Isis, Zeus Chthonios, Helios Titan, Iaa, Phtha, Phrên, Honososo, Nephtho, Allamatho, Abraxas ; et, après avoir rappelé ce texte, Africain, qui ne doute pas de son authenticité, se demande simplement pourquoi il a été omis dans la plupart des copies de l'Odyssée[5]. Bien plus, en un grand nombre de passages, les *Cestes* proposent des recettes qui font appel aux proprié-

1. Les titres de ce genre étaient alors fréquents dans la littérature. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromat.*, VI, 1 ; édit. STAEHLIN, t. II, p. 422-423.
2. J. R. VIEILLEFOND, *op. cit.*, p. XIII-XIV. Cette explication reste peu probable ; cf. A. PUECH, dans *Revue des Études grecques*, 1932, p. 447, n. 1.
3. SUIDAS, *Lexicon*, s. v. Ἀφρικανός.
4. Le texte de Psellos a été édité pour la première fois par Lambecius, sans son catalogue de la Bibliotheca Caerarea, VIII, p. 222-223 ; cf. J. R. VIEILLEFOND, *op. cit.*, p. XIV.
5. Le texte de cet hymne est donné par V. Bérard, dans son édition de l'Odyssée, Paris, 1924, t. II, p. 83.

tés du pentagone étoilé. Pour empoisonner ses ennemis par exemple, on peut employer le procédé suivant : il faut, par la ruse, arriver à leur faire manger du pain qu'on aura fabriqué en mêlant à la pâte les restes putréfiés des animaux qui sont représentés à la fin du livre, dans le pentagone n° 1, où se trouvent dessinés sur une même ligne les signes de la proslambanomène du mode lydien, c'est-à-dire un Z incomplet et un T couché[1]. Nous ne possédons plus les figures auxquelles nous renvoie ce passage, mais nous savons par la scholie qui se trouve dans quelques manuscrits que les animaux à utiliser étaient une rainette ou un crapaud et une vipère.

Le pentagone est encore employé pour soigner les blessés, atteints par une arme de fer : il faut graisser le fer qui a causé la blessure, puis l'enfoncer dans la blessure ; dire, trois fois tout en crachant un mot latin qui figure dans le cinquième pentagone, près des signes de la chromatique... La douleur cessera alors, et les médecins pourront s'occuper de la blessure[2]. Pour dompter un cheval, Africain conseille de graver sur un sabot de la bête une inscription latine inscrite dans le pentagone n° 6 qui se trouve à la fin du livre, au-dessous des signes de l'hypate des mèses[3]. Ailleurs, il recourt à l'hexagone : celui-ci porte le n° 7 et il contient l'image d'une certaine graine à utiliser sous forme de cataplasme[4].

Ces recettes sont par elles-mêmes assez extraordinaires. Ce qui surprend davantage, c'est la confiance que leur attribue leur collecteur et le soin avec lequel il en reproduit le détail. Il est certian qu'Africanus ne les a pas inventées ; il les a trouvées telles quelles dans d'autres recueils ou il les a entendu citer au cours de ses voyages ; elles l'ont assez intéressé pour qu'il les juge dignes d'être transcrites dans ses *Cestes*, et il les copie fidèlement. A les lire, on le croirait naïf, alors que nous connaissons par ailleurs son esprit critique. Ses lettres à Origène et à Aristide prouvent assez qu'il était capable de se montrer exigeant en matière de textes et qu'il ne fallait pas essayer de lui en faire accroire. Comment un homme, formé comme lui aux méthodes

1. *Cestes*, VII ; édit. VIEILLEFOND, p. 13.
2. *Cestes*, VII ; édit. VIEILLEFOND, p. 20.
3. *Cestes*, VII ; édit. VIEILLEFOND, p. 22.
4. *Cestes* ; fragment conservé dans les *Hippiatriques*, édit. ODER-HOPPE, *Corpus Hippiatricorum graecorum*, Leipzig, 1926, t. II, p. 250.

austères de l'histoire, peut-il ajouter foi aux recettes magiques ?

Il est dommage que nous ne puissions juger des *Cestes* que par des fragments épars, car ceux-ci ne doivent pas donner une idée exacte de l'ensemble de l'ouvrage. Les excerpteurs n'ont choisi que ce qui pouvait les intéresser personnellement et ils n'ont pas pensé aux lecteurs de l'avenir. Il faut pourtant noter le caractère des recueils principaux qui citent des passages des *Cestes ;* l'un d'eux est la collection des *Géoponiques*, où sont groupés sous un ordre méthodique les morceaux d'auteurs anciens qui traitent de sujets agricoles[1]; un autre, intitulé *Hippiatriques*, donne des textes relatifs à la médecine vétérinaire et même à la médecine humaine[2], un troisième enfin est le recueil des *Tacticiens* ou écrivains militaires, et c'est celui qui fournit la plus riche collection de fragments d'Africanus : un des excerpteurs ne transcrit pas moins de vingt chapitres provenant des *Cestes :* sur l'armement, sur les moyens de vaincre les ennemis ; l'art de la lutte ; le dressage des chevaux ; pour empêcher les chevaux de hennir ; les maux d'yeux des chevaux ; pour que les chevaux ne prennent pas peur ; sur la rapidité des chevaux ; remède pour effrayer les chevaux ; contre les maladies des animaux ; pour trouver la largeur d'un fleuve et la hauteur d'un mur ; la vigilance ; les combats d'éléphants ; remarques curieuses sur l'agriculture, etc...[3]

Le bon sens d'Africanus se manifeste à maintes reprises dans ces extraits, d'où les remarques générales ne sont pas exclues. « Il est bon de connaître, dit-il, la science de la guerre. J'ai souvent été surpris de la cause qui détermine l'issue des luttes armées : les Grecs ont été battus par les Romains, les Perses par les Grecs, mais les Perses ne l'ont jamais été par les Romains[4]... »

1. Cf. J. R. VIEILLEFOND, *op. cit.*, p. XVIII-XX. La meilleure édition des *Géoponiques* est celle de H. BECKH, Leipzig, 1895.

2. J. R. VIEILLEFOND, *op. cit.*, p. XX-XXI.

3. Deux compilateurs ont emprunté aux *Cestes*, chacun de leur côté, les chapitres intéressant l'armée : l'un d'eux a formé un recueil avec des chapitres empruntés au livre VII ; un autre a pris, de ci, de là d'autres morceaux qui ont été englobés dans une collection byzantine hétéroclite.

D'autres fragments des *Cestes* sont encore contenus dans des collections alchimiques ; un long chapitre sur les poids et mesures a été édité en dernier lieu par L. DUCHESNE, dans *Archives des missions scientifiques*, 3e série, t. III, Paris, 1876, p. 378 ss. et par P. DE LAGARDE, *Symmicta*, t. I, Göttingue, 1877, p. 167-173. Il reste encore des fragments inédits dans divers manuscrits.

4. AFRICAIN, *Cestes*, VII ; édit. VIEILLEFOND, p. 6.

Ces mots servent d'introduction à une série de notes sur l'armement comparé des différents peuples. Ailleurs, à propos des méthodes employées pour vaincre un adversaire : « Il ne faut pas luttter contre ses ennemis exclusivement dans les batailles et les engagements armés ; il ne faut pas davantage penser que le hasard est le maître de tous les événements. L'issue de la guerre est incertaine et bien des choses se produisent de manière inattendue : contre ceux qui ont la meilleure préparation en hommes et en armements, le vent vient souvent combattre, ou le soleil, l'emplacement, la ruse, ou encore les fantômes, les apparitions[1]... Le chapitre sur le dressage des chevaux est précédé d'une série de remarques sur les vices qui viennent toujours en ce monde ternir les vertus, comme si un dieu jaloux craignait la perfection[2]. Assurément, il y a beaucoup de rhétorique dans tout cela ; mais il y a aussi la preuve d'un esprit chercheur, qui ne se contente pas d'accumuler des recettes ou des anecdotes, mais qui s'efforce de comprendre et de faire ce que nous appellerions la philosophie des choses.

On ne peut pas non plus ne pas relever l'érudition réelle dont témoignent les *Cestes*. Tout assurément n'y est pas de première main, et Africanus a dû, comme la plupart de ses contemporains, se servir de florilèges ; il n'était pas le premier à composer un recueil de *Mirabilia :* on peut croire qu'il a utilisé les livres de ses devanciers[3]. Il faut admettre cependant qu'il a beaucoup vu et beaucoup retenu ; à la science livresque s'ajoute chez lui une réelle expérience des hommes et des choses.

Tout cela, qualités et défauts, se mêle étrangement et contribue à faire de Jules Africain un des représentants les plus remarquables du IIIe siècle chrétien. Chrétien, il l'est certainement et de toute son âme, même lorsqu'il écrit les *Cestes*. On cite parfois, pour le prouver, la formule qu'il conseille pour empêcher le vin de tourner[4] : Ecrire sur la jarre ou le tonneau ces mots divins :

1. Africain, *Cestes*, VII; édit. Vieillefond, p. 10-11.
2. Africain, *Cestes*, VII; édit. Vieillefond, p. 20-21.
3. Phlégon de Tralles, affranchi d'Hadrien, avait composé un *De mirabilibus* (πεμὶ θχνρασίων) qui a eu beaucoup de succès. Cf. Westermann, *Paradoxographi graeci*, Brunschvig, 1839.
4. Ce texte est conservé par les *Géoponiques*, VII, 14; son attribution n'est pas au-dessus de tout soupçon.

Goûtez et voyez comme le Seigneur est bon (*Psalm.* xxxiii, 9) ; mais il n'est pas sûr que ce texte soit authentique, et, le serait-il, on n'en pourrait rien tirer, car d'autres que les chrétiens employaient comme amulettes des formules bibliques ; mais on sait que les *Cestes* ont été écrits après la *Chronographie* et avant la lettre à Origène, et ces deux ouvrages témoignent d'un homme qui est vraiment attaché à la foi, qui ne peut pas souffrir la pensée que les Evangiles contiendraient une erreur ou un mensonge, qui s'appuie sur la chronologie de l'Ancien Testament pour y trouver les cadres généraux de l'histoire du monde, qui tient à résoudre les difficultés de l'Ecriture Sainte. En vérité, parmi les chrétiens de ce temps, Africain tient une place honorable, bien qu'on ne puisse pas le mettre sur le même pied que Clément d'Alexandrie ou Origène.

Cependant, ce fils de l'Eglise, ce disciple de l'Évangile, ne craint pas de s'intéresser à des questions purement profanes. Les *Cestes* n'offrent aucune intention apologétique ; tous les fragments que nous en connaissons pourraient être écrits par un païen : on voit, en les lisant, que leur auteur aimait la vie et était curieux de tout. Il est, semble-t-il, le premier, et pour longtemps le seul auteur chrétien à traiter des sciences du siècle pour elles-mêmes, et non pour réfuter des erreurs ou pour établir la vérité de l'enseignement évangélique[1]. Cette universelle curiosité lui vaut une place à part.

Il serait presque troublant de trouver chez lui un tel penchant vers la superstition et la magie, si nous ne savions pas que des hommes tels qu'Origène ajoutaient foi, comme lui, aux recettes magiques et croyaient fermement au pouvoir des noms[2]. Seulement Origène a une âme d'apôtre, et, surtout après son ordination sacerdotale, il se préoccupe exclusivement des âmes qu'il doit conduire au Seigneur ; s'il parle de la magie, c'est sans y insister, comme un homme qui partage les illusions de ses con-

1. Au début de sa carrière, Origène, « jugeant incompatible l'enseignement des sciences grammaticales avec le travail qui a pour but de donner les connaissances divines », brisa avec le premier ; Eusèbe, H. E., vi, 3. 8. Plus tard, seulement il se remit à étudier les doctrines des philosophes et même celles des hérétiques : Eusèbe, H. E., vi, 19, 12-14 ; mais il crut devoir s'en excuser. Denys d'Alexandrie fut autorisé par une vision à lire les ouvrages hérétiques dont il pouvait avoir besoin ; Eusèbe, H. E., vii, 7. Africanus ne connut jamais ces scrupules.

2. Cf. G. Bardy, *Origène et la magie*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1928, t. XVIII, p. 126-142.

temporains et reporte à Dieu le principe de toute l'efficacité que peuvent avoir les noms. Africain est un laïque, qu'aucun souci de zèle ne retient ni n'embarrasse et qui semble traverser la vie un peu en dilettante. La foi en lui est sincère, mais elle ne paraît pas s'être emparée de toute son âme, elle ne le retient pas en tout cas sur les pentes du savoir humain qu'il voudrait embrasser dans son ensemble.

Encyclopédiste de talent, Africain fait, dans le monde chrétien, tel du moins que nous le connaissons, figure d'isolé. C'est que nous ne connaissons guère que des apologistes, des docteurs ou des martyrs. A l'époque des Sévères, il a dû avoir de nombreux émules, qui essayaient comme lui de concilier les exigences du christianisme avec les leçons de la culture profane, voire avec quelques-unes des superstitions les plus grossières du paganisme. Au point de jonction des deux mondes, le chrétien et le païen, de telles physionomies offrent un intérêt spécial et retiennent presque fatalement l'attention de l'historien.

Dijon.

Gustave Bardy.

UNE DISTINCTION OPPORTUNE
ET UNE MÉPRISE REGRETTABLE

LA MULTIPLE ACTION DE DIEU DANS LES OPERATIONS DES CREATURES

2° Méprises regrettables

Durand de Saint-Pourçain, selon son habitude, avait critiqué sévèrement la thèse des théologiens de son temps, admise par saint Thomas. Sans nier que Dieu coagissait immédiatement dans toutes les actions des créatures, en donnant et en conservant aux êtres créés leurs énergies, il n'avait pu comprendre comment la créature ne pouvait pas être la cause de l'être et était toutefois la cause de tel être déterminé. Puisque, disait-il, la créature n'atteint que la forme du composé et nullement sa matière, quelle peut être l'action immédiate de Dieu sur ce point ? Durand *confondait les divers titres* de l'action divine. Il ne saisissait pas non plus les diverses applications du mot *immédiat* et démontrait longuement qu'une seule et même action, sauf dans la Trinité, ne peut avoir deux principes parfaits également immédiats. Il concluait que Dieu ne peut agir que médiatement dans les actions des créatures. Il agit par les causes secondes, dès lors cette action ne peut être que médiate. Elle se borne à donner et à conserver aux créatures leurs énergies (*in II Sent.*, d. 1, q. 5, *ed. Lugd.*, 1569, p. 111).

Molina, dans un livre célèbre, voulant montrer la concorde du libre arbitre avec les dons de la grâce et la prescience divine, devait nécessairement s'occuper de notre question. Procédant avec beaucoup de clarté, il consacre les 24 premières thèses de son livre à établir le pouvoir du libre arbitre et examine dans les

dix thèses suivantes la question du concours divin. C'était la première fois que ce nom était donné à cette thèse, comme le fait remarquer le *P. Stufler*, S. J. (op. cit., p. 39). Jusqu'alors elle était désignée autrement. Les théologiens recherchaient quelle était *l'opération* de Dieu dans les actions des créatures, ou en quoi consistait sa *motion* ou son influence. On ne parlait pas de concours divin, mais de motion divine.

Le premier soin de Molina est de réfuter Durand de Saint-Pourçain, en citant de nombreux textes de l'Ecriture et en invoquant une raison qui véritablement ne pouvait pas porter contre Durand. Par le fait même, dit-il, que Dieu conserve dans l'existence les effets des causes secondes, il agit *immédiatement* sur ces causes. S'il ne coopérait pas immédiatement avec les causes secondes, il devrait, pour neutraliser leur effet naturel, comme par exemple l'action du feu dans la fournaise de Babylone, produire une action *immédiate contraire* à celle du feu et il ne suffirait pas qu'il suspende sa coopération. Or cela ne peut être (Conc. disp. 25). Pourquoi ? On ne le sait pas.

Après avoir ainsi critiqué maladroitement l'opinion de Durand, Molina explique la doctrine de saint Thomas et expose la sienne. Nous allons l'examiner en recherchant l'origine des méprises de ce grand théologien et leurs fâcheuses conséquences.

1° *Des difficultés de Molina*

a) Molina ramène à deux les cinq titres invoqués par S. Thomas dans cette question. « S. Thomas, dit-il, enseigne dans sa « Somme théologique que Dieu agit dans les causes secondes « pour deux raisons. Premièrement, Dieu donne et conserve les « vertus actives et secondement, Dieu, *d'une certaine façon* « (*quodam modo !*) applique ces vertus actives à leur opération, « comme l'ouvrier applique sa scie pour scier du bois. »

Cet exposé est vraiment trop sommaire et faute de distinguer l'action de Dieu comme producteur de l'être et comme moteur des transformations, Molina va s'engager dans une foule de méprises.

Rien ne sera capable de l'en retirer. On aura soin de lui montrer que l'activité de Dieu est différente, soit qu'on la considère comme créateur, soit qu'on le considère comme moteur, il répondra toujours qu'il ne faut pas établir des actions multiples

de Dieu, mais une seule et même action. Les titres invoqués par S. Thomas ne sont que des arguments pour établir une seule et même action divine. Dans l'Appendice qu'il joindra à sa « Concordia », il reviendra toujours sur ce point : on ne doit pas, dit-il, multiplier les interventions divines (cf. *Concordia*, édition Paris, 1876, disp. 27). La finalité est donc la même action que la création ? S. Thomas avait sagement distingué la « causa esse » de la « causa fieri ». Est-ce inutile ? Dieu n'est-il pas la cause unique de l'être et la créature ne cause-t-elle pas véritablement le fieri ?

b) Après cette exposition défectueuse de la doctrine de saint Thomas, Molina avoue que deux points surtout créent pour lui de sérieuses difficultés.

« D'abord, dit-il, je ne vois pas ce qu'est cette motion ou ap-
« plication dans les causes secondes. Je pense tout au contraire
« que le feu, sans aucun changement intrinsèque, chauffe l'eau
« placée sur un foyer... Pour cela j'avoue ingénument qu'il
« m'est très difficile de comprendre cette motion ou application
« que S. Thomas réclame dans les causes secondes.

« Silvestre de Ferrare dit que cette motion est un être inten-
« tionnel, instrumental de la vertu divine... Cela n'a pas de rai-
« son d'être, est purement fictif et multiplie les choses sans rai-
« son.

« La deuxième difficulté que j'éprouve, consiste dans le carac-
« tère immédiat de l'action divine. Selon la doctrine de S. Tho-
« mas, Dieu ne concourt pas immédiatement comme agent dans
« les actions ou effets des causes secondes, mais seulement mé-
« diatement, par l'intermédiaire des causes secondes... Or, tout
« ce que nous avons dit contre Durand milite contre cette doc-
« trine. »

Molina se sépare donc de S. Thomas, et aboutit à cette affirmation bien extraordinaire que la doctrine du docteur angélique se réfute par les mêmes arguments que celle de Durand.

Répondons aux difficultés présentées par Molina.

Si on a suivi l'exposition que nous avons faite de la doctrine du docteur angélique, on doit voir qu'elles reposent sur une confusion. Molina identifie un titre de l'action divine avec un autre. S. Thomas ne nie pas que Dieu soit dans les actions des créatures agent immédiat, mais il ne l'est que pour la produc-

tion de l'être. Pour les transformations de l'être, Dieu est l'agent le plus éloigné quoique sa motion soit la plus immédiate. Ainsi la deuxième critique de Molina tombe d'elle-même. S. Thomas ne nie pas que Dieu soit l'agent le plus immédiat, mais il a bien soin de distinguer en quoi et pourquoi il l'est, ce que Molina ne fait pas.

La première difficulté repose également sur une confusion. Silvestre de Ferrare parle comme S. Thomas : les créatures sont les instruments de Dieu pour la production de l'être et ont ainsi pour la production de cet effet, dont Dieu est l'auteur principal, une vertu instrumentale. Mais pour transformer les choses, les créatures ont leur vertu propre. Il faut cependant, pour l'exercice de leur vertu propre, la motion de Dieu. Or cette motion n'est nullement une vertu instrumentale et il n'est pas difficile de comprendre en quoi elle consiste. Le feu brûle sans doute, mais il ne peut pas brûler, si on ne lui apporte pas des matériaux. L'apport de ces matériaux est la motion réclamée. Elle est un mouvement qui doit en dernière analyse être causé par Dieu, premier moteur. L'eau est chauffée par le feu, qui opère en elle une transformation, mais à la condition qu'on approche l'eau du feu. Ce mouvement indispensable à l'action de la chaleur est aussi un mouvement. Dieu doit intervenir en ce mouvement, comme premier moteur. Sans Dieu rien ne bouge, rien ne se meut.

Molina fera valoir d'autres difficultés. Il insistera surtout sur la négation du libre arbitre que semble impliquer cette doctrine. Aucune critique ne pouvait être plus forte du système de S. Thomas, à l'époque de Molina, quelque temps après l'apparition du protestantisme.

Evidemment, si Dieu était l'agent immédiat des actes de la volonté libre, la liberté n'existerait plus. Si Dieu mouvait notre liberté comme un maître meut la main de son disciple pour le faire écrire, comme le croit Molina, qui attribue cet exemple aux disciples de S. Thomas, la liberté n'existerait pas.

Il n'en est pas ainsi et pour nos actes de vouloir libre, comme pour tout mouvement, Dieu n'est pas *l'agent immédiat*. S. Thomas dit seulement que la motion divine est la plus nécessaire et par suite la plus immédiate.

La volonté libre est mue elle aussi, puisqu'elle n'est pas per-

pétuellement en acte. Pour qu'elle puisse entrer en exercice, il faut nécessairement que l'intelligence lui propose un bien, lui offre des moyens. C'est, dit S. Thomas, « *consilio mediante* », qu'elle produit son acte libre et cette action de l'intelligence ne nuit pas à la liberté.

Comment peut-on voir une négation de la liberté dans les conditions nécessaires à son exercice ? Comment ne pas voir que l'acte de l'intelligence est lui aussi mû par quelque être en mouvement et qu'il faut toujours remonter à Dieu pour tout mouvement.

c) Les difficultés soulevées par Molina lui sont apparues sans solution. Aussi ce théologien propose une autre doctrine, assez timidement. Il va jusqu'à dire que peut-être S. Thomas n'est pas en désaccord avec lui, si on tient compte d'une phrase de Cajetan[1]. Il renvoie à sa thèse 34e (édition de Paris, 35, p. 205) où il cite Cajetan qui, admettant la motion de Dieu déclare que cette motion n'ajoute rien à la vertu naturelle de l'agent créé et et ne lui est pas ainsi particulière. Quand il parle de la science divine, il revendique l'autorité de S. Thomas uniquement pour ce motif que S. Thomas affirme la liberté et qu'elle n'est pas conciliable avec la théorie attribuée à S. Thomas (in q. 23, a. 4, ed. Paris, p. 477). S. Thomas *n'a pas pu* dire que Dieu meut la volonté.

Le P. Stufler reconnaît que Molina ne se fit pas illusion longtemps. Quoiqu'il pensât qu'il s'accordait avec S. Thomas sur le point principal, c'est-à-dire sur l'existence de la liberté (il le faut bien), il reconnaissait toutefois qu'il ne suivait pas sa doctrine puisqu'il niait toute *motion* divine chez les êtres agissants.

C'est là en effet que consiste le point principal du système de Molina. Il ne veut point de motion ou de prémotion dans aucune cause créée. Dieu concourt avec l'être agissant de telle sorte qu'il produit avec lui l'effet, comme *agent immédiat* (immediate

1. *Forte* neque Divus Thomas a nobis dissentit. Cajetanus namque, qui modum loquendi Divi Thomae servat, ita sententiam Divi Thomae interpretatur, ut prorsus nobis consentiat (?) (*Conc.*, disp. 26, p. 153). Or nous lisons : « (disp. 35, p. 205) Quamvis enim (Cajetanus) videatur concedere Scoto a causa prima moveri causam secundam per concursum generalem, ait tamen, motionem illam non esse propriam, quasi causa secunda aliquam motionem praeviam accipiat a prima » (immediatione suppositi). Le P. Stufler dit avec raison (*op. cit.*, p. 11) « Molina candide fatetur se non in omnibus D. Thomae sequi doctrinam, cum applicationem causarum secundarum non admittit et affirmet ».

immediatione suppositi). Ainsi il n'agit pas sur la cause elle-même ; il agit avec la cause dans son action et son effet.

Comment cela peut-il être ?

Déjà Durand avait critiqué cette théorie. Il ne peut pas y avoir deux agents immédiats d'une seule et même action qui produisent parfaitement cette action, excepté dans les processions divines.

Quand deux traînent un navire, dit ce théologien, les deux sont causes *partielles* d'un effet, comme deux bougies sont causes partielles d'un éclairage. Si en effet deux agents immédiats produisent parfaitement un effet, un des deux est superflu. S'ils ne le produisent pas parfaitement, l'un est subordonné à l'autre. Or, l'action divine ne peut être subordonnée et celle des créatures, en vertu du pouvoir donné par Dieu, est absolument parfaite pour la production de son effet naturel (loc. cit., édition Lyon, p. 111, n° 12-13).

S. Thomas, bien avant Durand, avait réprouvé cette même théorie. Quand plusieurs traînent un même navire, l'énergie de ces différents moteurs, avait-il dit, est imparfaite[1].

Le P. Stufler, S. J., citant ce passage de S. Thomas, est obligé de conclure : « Patet ergo S. Thomae doctrinae concursus si-« multanei a Molina statuti explicite adversari et exemplum de « pluribus trahentibus navem, quo ille ad illustrandam suam « opinionem utitur, ut inconveniens significare » (op. cit., p. 97).

d) En examinant les arguments apportés par Molina pour soutenir son étrange théorie, nous verrons mieux en quoi elle consiste et les raisons de sa profonde méprise.

Molina donne quatre arguments pour soutenir le concours simultané. 1° « On ne peut comprendre, dit-il, de quelle mo-« tion le feu a besoin pour chauffer l'eau. Cette motion est-elle « une qualité ? Or le feu ne brûle-t-il pas de lui-même ? Ne « chauffe-t-il pas l'eau de lui-même ? »

1. Sciendum quod aliquid dicitur cooperari alicui *dupliciter*. *Uno modo*, quia operatur ad eumdem effectum, sed per aliam virtutem, sicut minister domino... et instrumentum artificis, a quo movetur. *Alio modo* dicitur aliquid cooperari alicui inquantum operatur eamdem operationem cum ipso, sicut si diceretur de duobus portantibus aliquod pondus *vel de pluribus trahentibus navem, quod unum alteri cooperatur*... Secundo autem modo creatura Creatori non cooperatur... sic enim *cujuslibet* virtus esset imperfecta (*Contra erroris Graec.*, c. 23).

Assurément si l'eau est sur le feu, il n'est plus nécessaire d'aucune motion, de même que si on a apporté des matériaux pour que le feu continue, il n'est plus nécessaire d'en mettre d'autres, mais il a bien fallu qu'on place l'eau sur le feu (mouvement) ou qu'on apporte des matériaux (mouvement) pour que le feu exerce son action.

Quant à dire que cette motion serait une qualité, non. Le feu engendre dans l'eau une qualité et cette qualité, comme tout être, est causée principalement par Dieu, comme agent immédiat. Cela n'exclut pas que le feu ait été mu pour entrer en exercice et pour produire instrumentalement cette qualité dans l'eau, par suite de la transformation qu'il opère par sa vertu propre, sans que Dieu n'ait rien besoin d'ajouter ou sans qu'il intervienne comme agent immédiat dans cette transformation comme telle.

L'argument principal de Molina repose donc sur la méprise des divers titres de l'action divine et des divers caractères immédiats de cette action.

2° Le second argument qu'il invoque ne porte pas. « Toute « cause seconde, étant créature, requiert l'intervention de Dieu, « dit-il, pour qu'elle persévère dans l'existence. »

Fort bien, mais de ce titre, le deuxième invoqué par S. Thomas, on ne peut rien conclure en faveur du concours simultané et a fortiori en défaveur de la motion divine, puisqu'elle est exigée par d'autres arguments.

3° « Pour que l'effet d'une action de la cause seconde persé- « vère dans l'existence, le concours de Dieu est nécessaire », dit en troisième lieu Molina. Ce principe est tout à fait certain et il prouve que Dieu est l'auteur unique de l'être et que les causes secondes n'atteignent pas cet effet d'une façon absolue mais seulement comme instruments de Dieu. Elles ne sont pas à proprement parler « causa esse », mais elles sont « causa fieri » et là une motion est nécessaire, motion divine primordiale.

4° « Si Dieu mouvait les êtres agissants, s'il les appliquait à « leur action, ajoute en dernier lieu Molina, cette motion ou ap- « plication serait quelque chose de créé ; donc une cause secon- « de, et il faudrait encore une motion, qui serait cause seconde « et ainsi de suite... D'où un nombre infini de concours. C'est « inadmissible. » Fort bien. Un nombre indéfini de motions

(nous ne disons pas concours) ne peut pas être admis et pour ne pas l'admettre, on doit recourir à un premier moteur, parfaitement immobile, qui n'est pas cause seconde, mais incréée, Dieu[1].

2° *Conséquences fâcheuses*

Molina nie la motion divine parce que, d'après son propre témoignage et la réfutation qu'il a faite de l'opinion de Durand, Dieu doit être l'agent immédiat de nos actions.

Il n'a pas su distinguer que Dieu est cet agent immédiat comme producteur de l'être, mais Dieu fait plus. Il meut par les causes secondes les êtres, qui selon leur vertu propre produisent leurs actions particulières. Or Dieu ne peut pas être dans ce cas un agent immédiat. Cependant, puisque ces causes forment une série de mobiles, il faut nécessairement remonter jusqu'à Dieu et reconnaître que sa motion est primordiale.

Molina certes n'a jamais nié que Dieu est premier moteur et source unique de l'être, mais il n'a pas su distinguer ces deux titres distincts et le caractère de l'action divine dans deux cas fort différents. Pour cela, il nie toute action de Dieu sur la cause créée en elle-même et ne reconnaît qu'une influence divine avec la cause sur l'effet produit.

Il emploie par suite un langage défectueux, qui prêtera à de sévères critiques.

1° Pour bien caractériser le concours qu'il revendique, Molina a soin fréquemment de déclarer que cette influence de Dieu avec la cause sur l'effet est *indifférente* (cf. disp. 26, p. 155). Ce concours indifférent, ajoute-t-il, est déterminé à telle ou telle action

1. Nous n'avons pas l'intention de faire aucune polémique et nous recherchons uniquement l'origine des méprises de Molina sur cette question importante de l'action de Dieu dans toute action des créatures. Nous sommes bien obligés de constater toutefois que ces méprises se sont perpétuées parce qu'on ne distingue pas assez les divers titres de l'activité divine. Ainsi Billot n'admet que quatre titres, ceux de créateur, de conservateur, de producteur de l'être et de moteur, qu'il confond avec celui de cause finale. Voici en effet comment il entend la motion : « Applicat voluntatem « ad agendum; applicat, inquam, instinctive eam movendo ad primum « actum, ut voluntas facta in actu *circa finem* semetipsam deinde moveat « ad volendum ea quae sunt ad *finem* ». De *Gratia Christi et libero arbitrio*, pars. Ia, proemio. Romae, 1908. La volonté est-elle toujours en acte vis-à-vis des biens particuliers? S. Thomas requiert pour qu'elle le soit, la vue du bien particulier et des moyens de l'atteindre. Il le faut bien. Le feu brûle mais il ne brûle qu'à la condition qu'il y ait tel ou tel feu, que les matériaux soient apportés, etc., etc. La volonté veut nécessairement le bien en général, cela ne veut pas dire qu'elle veut toujours, sans *excitant* ou motion d'aucune sorte, tel ou tel bien particulier.

par l'influence des causes secondes, qui produisent des actions différentes selon les puissances qui sont en elles[1]. Il en tire immédiatement cette conséquence : « Si la cause seconde est libre, il sera en son pouvoir d'influencer de telle sorte l'influence divine qu'elle pourra faire telle action ou telle autre, et même faire ou ne pas faire une action[2]. »

Même elle pourra rendre nulle l'influence de Dieu. Molina assigne donc un grandiose pouvoir aux causes secondes, puisqu'elles peuvent annihiler l'influence divine et qu'elles ont sur cette influence un tel pouvoir qu'elles peuvent la déterminer à leur gré.

On sent bien que Molina est préoccupé de sauver l'existence de la liberté. Elle n'était pas en cause dans la doctrine de S. Thomas et ce n'était point la nier que de dire qu'elle ne pouvait entrer en exercice sans être précédée d'un acte d'intelligence, et arriver à la motion première de Dieu. Molina déclare que l'influence de Dieu est indifférente parce qu'il lui répugne que Dieu puisse mouvoir la volonté libre *à tel ou tel acte déterminé?* Mais puisque Dieu ne meut, selon S. Thomas, la volonté libre à tel acte déterminé que par l'intermédiaire des causes secondes et que Dieu n'est pas l'agent immédiat, où se trouve la difficulté ? Examinons plus attentivement ce cas. Il est certain qu'avant un acte du libre vouloir, Dieu ne meut en aucune façon la volonté puisqu'il n'y a pas d'action.

La volonté a produit tel acte libre déterminé. Pour cela, il a bien fallu que la volonté existe et soit conservée par Dieu dans l'existence, qu'elle ait un attrait au bien général et ait été placée dans les conditions possibles de faire tel acte libre déterminé. Or, parmi ces conditions indispensables, il a fallu un mouvement et par suite la motion immédiate de Dieu premier moteur.

Si c'est par crainte de nier l'existence de la liberté que certains théologiens rejettent le système de S. Thomas pour embrasser celui de Molina, cette crainte est chimérique.

1. Deus namque influit, ut causa universalis, influxu cuodam indifferenti ad varias actiones et effectus, determinatur vero ad species actionum et effectuum a particulari influxu causarum secundarum, qui pro diversitate virtutis cujusque ad agendum diversus est (*Conc. disp.*, 26, ed. Paris, p. 155).

2. Si causa libera sit, in ipsius potestate est ita influere ut producatur potius haec actio quam illa, puta velle, quam nolle, aut ambulare quam sedere, et hic effectus potius quam ille, nempe hoc artefactum potius, quam aliud, vel etiam suspendere omnino influxum ne ulla sit actio (*Loc. cit.*).

Le système de Molina est un vrai mystère. Qu'est-ce que cette influence de Dieu et celle des créatures ? L'auteur ne s'explique pas et parle toujours de l'influence divine, comme il en parlera pour la grâce actuelle, sans déterminer à quoi elle correspond. La doctrine de S. Thomas est plus claire. Dieu est producteur de l'être et premier moteur ; par suite on doit dire comme conséquence de ces vérités indéniables qu'il est l'agent immédiat de tout être produit et que sa motion est primordiale ou immédiate pour tout mouvement.

C'est net, tandis qu'on ne saisit pas en quoi consiste cette influence indifférente de Dieu qu'allègue Molina.

Rien d'étonnant à ce que de nombreux auteurs la rejettent comme incompréhensible et inventée uniquement pour les besoins de la cause.

2° Non seulement la cause seconde détermine l'influence indifférente de Dieu, mais encore elle est cause de l'existence de cette influence, dit Molina.

« Pour la production d'un effet quelconque, dit-il, l'influence « divine n'est pas suffisante sans l'influence de la cause seconde « qui détermine celle de Dieu. De même l'influence de la cause « seconde ne suffit pas sans celle de Dieu, qui ne la refuse ja- « mais, *lege ordinaria*[1]. »

Ainsi Dieu pourrait la refuser à la rigueur. Dans le système de S. Thomas, plus logique, Dieu ne peut jamais ne pas agir dans la cause parce qu'il ne peut pas ne pas être créateur, cause finale et premier moteur.

Or, ajoute Molina, « des deux influences dépendent l'une de l'autre de telle sorte que ni l'une, ni l'autre isolément ne peut produire un effet quelconque[2] ».

Ce langage prêtait grandement à critique, car il semblait placer Dieu dans une certaine dépendance de la cause créée. Assurément il était loin de la pensée de Molina de restreindre le

1. Ad nullius effectus productionem satis est influxus Dei per solum concursum universalem, sine influxu causae secundae particularis, a qua determinetur : neque vicissim influxus causae secundae particularis sine influxu Dei per concursum universalem, quo adjuvetur, et quem Deus de lege ordinaria statuit nunquam denegare (*Op. cit.*, p. 155).

2. Hi duo influxus mutuo ab invicem pendent, ut in rerum natura existant : quia neuter sine altero est actio productiove cujuscumque effectus (*ibid*).

moins du monde le souverain domaine de Dieu. Toutefois ces expressions ne sont pas correctes en Théologie.

Celles qu'il donne ensuite ne le sont pas non plus en philosophie. Molina déclare qu'il n'y a pas deux actions, mais une seule numériquement, malgré que ce soit la créature qui fasse que telle action soit de telle espèce ou de telle autre[1]. Déjà Durand avait victorieusement critiqué ce langage et établi que seulement dans la procession des personnes divines on pouvait l'employer. En effet, là seulement le Père et le Fils produisent par une seule et même aspiration le Saint-Esprit, car le Père et le Fils ne forment qu'un seul et même principe.

Molina emploie souvent, pour nous faire saisir en quoi consiste le concours de Dieu avec la cause seconde sur l'effet de cette cause, l'exemple du soleil, cause universelle.

C'est bien à tort. S. Thomas avait cité le même exemple pour montrer que Dieu conserve toute chose créée.

Rien ne se fait, avait-il dit, ni ne se conserve sans *la bonté* de Dieu[2]. Dieu exerce ses divers attributs en conservant les choses. Sa Providence régit tout. C'est un des titres de l'action de Dieu dans toute action des créatures, mais il y en a d'autres.

Le soleil a son action bien distincte. Il est un agent universel et rien ne peut se faire sans chaleur. La maison a besoin d'être séchée, pour qu'elle soit faite. En tout il est nécessaire d'avoir de la lumière et de la chaleur. Le soleil coopère, comme agent universel, à la production des choses, des plantes et des animaux inférieurs, qui suivant la théorie alors en usage, provenaient d'une génération spontanée. Mais il n'agit pas dans les causes créées, il a son action distincte. Il est coopérateur et son action est partielle. La chaleur et la lumière sont des conditions d'exercice des causes. On n'attribue pas la maison au soleil comme on peut lui

1. Neque sunt duae actiones, sed una numero actio, quae, ut a Deo illo modo praecise influente, dicitur concursus generalis; ut vero a causa secunda, puta ab igne calefaciente, dicitur concursus seu influxus ignis : neque actio illa habet, quod sit hujus speciei nempe calefactio potius quam frigefactio a Deo... sed quia est ab igne cum Deo cooperante per suam particularem virtutem eamque determinante ad speciem calefactionis... (*ibid.*).

2. Sicut sol nullum corpus excludit, quantum in se est, a sui luminis communicatione; ita etiam nec *divina bonitas* aliquam creaturam a sui participatione (*De Verit.*, q. 5, a. 2, ad 1um).

attribuer la production des animaux[1] inférieurs. Par la chaleur il est une condition de l'activité des causes et on ne doit pas lui attribuer leur effet[2].

Dieu serait-il donc uniquement un agent universel ou une condition de l'exercice de notre activité ? Il ne serait plus alors cause de cette activité. C'est inadmissible et la question est précisément à déterminer comment Dieu est réellement cause non seulement de l'activité des causes secondes, mais encore de leur mise en activité et de la production de leurs effets[3].

3) Ce qui est plus criticable encore dans le mystère de Molina, c'est que d'après lui nous sommes les auteurs indépendants de nos bonnes œuvres. De là l'accusation de pélagien qu'on lui a souvent jetée. A tort assurément, car Molina n'a aucun sentiment qui puisse l'apparenter aux erreurs de Pélage ou des Semi-Pélagiens. Toutefois certaines phrases et certaines expressions semblent bien répréhensibles. Il dit en effet que Dieu n'est pas la cause efficace des œuvres de notre libre arbitre : « Neque concursus generalis Dei est causa efficax operum liberi arbitrii, « sed a libero arbitrio pendet, tum ut sint, tum etiam ut, *non « obstante influxu actuali Dei*, sint potius hujus speciei, quam « illius. » (Disp. 29, ed. cit., p. 175.)

Il revient sur cette conséquence de son système dans sa thèse 33e (p. 189-192) et cela en termes très nets : « Generali Dei concursu, viribus liberi arbitrii producitur materiale actus mora- « liter bonus, hoc est, actus ille spectatus in genere naturae, pro- « ducitur etiam absque alio aut liberi arbitrii influxu, bonitas « moralis ejusdem actus. » Il condamne Cajetan (p. 190) qui

1. Dicendum quod animalia perfecta, quae generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem caelestis corporis, ut Avicenna fingit; licet ad eorum generationem cooperetur virtus caelestis corporis, prout Philosophus dicit, in *Phys.* (II, 4) quod *homo generat hominem ex materia et sol*. Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum et aliorum animalium perfectorum (I, q. 91, a. 2, ad 2um; cf. q. 70, a. 1).

2. In semine, calor seminis, agit ut instrumentum virtutis animae, quae est in semine..., et propter hoc non dictur quod semen generet, sed quod anima et sol.

Animalia generata ex putrefactione sunt minoris perfectionis...; unde in eorum generatione efficit vis caelestis corporis inferiori materiae impressa, quod in generatione animalium perfectorum facit eadem vis caelestis cum virtute seminis (*De Pot.*, III, a. 9, ad 14 et ad 15).

3. Molina signale des différences entre l'action du soleil et celle de Dieu par le concours général (p. 156). L'action de Dieu est plus universelle et indifférente, mais du même ordre (!).

enseigne que la moralité est une entité et que Dieu est cause de cette entité au premier chef, puisqu'il est cause de toutes nos vertus et de tout ce que nous pouvons faire de bien moralement.

Molina affirme que Dieu est l'auteur de nos bonnes actions, non parce qu'il les cause, mais parce qu'il les veut, et parce qu'il donne son concours pour cela : « Quia ergo nostra mora-« lia bona opera, quaecumque ea sint, *finis sunt*, ad quem na-« turae auctor facultatem arbitrii in nobis, contulit et ad quem « concursum suum generalem nobis impendit, inde est... quod « in Deum, tanquam in naturae auctorem primamque rerum « omnium causam, referantur. At vero, quoniam opera nostra » moraliter mala *extra finem* sunt... » (p. 192).

Il semble que ce ne soit pas assez et S. Augustin s'élèverait fortement contre ce langage. On ne rapporte pas nos bonnes actions à Dieu uniquement parce qu'il nous a accordé la faculté de les faire et qu'il nous donne son concours. Dieu, suivant S. Augustin et S. Thomas, est l'auteur de toute l'entité de nos bonnes actions[1]. Tout ce qu'il y a d'être ou de bon dans nos actes vertueux vient de Dieu. Nous n'avons en propre que le péché parce que le péché ne peut être causé par Dieu et que le mal a une cause non pas efficiente, mais déficiente. Le bien moral est la perfection, l'achèvement de notre dignité, la réalisation de notre épanouissement à plus d'être tandis que le mal consiste dans une privation : « Voluntas deficit ab ordine[2]. »

4° Là encore Molina emploie un autre langage. D'après lui : « eodem numero concursu Dei generali et particulari liberi arbi-« trii, quo producitur unus et idem numero actus in genere na-« turae, posse indifferenter produci actum virtutis moraliter bo-« num et vitii seu peccati » (p. 190). Par suite il n'est pas nécessaire pour faire une bonne action d'un autre concours ou d'une plus grande influence divine.

Sans doute Molina ne veut pas nier que pour pouvoir produire une bonne action, nous avons besoin de plus nombreux et de plus grands secours providentiels que pour mal agir. Quand nous

1. Quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo *quidquid perfectionis est* in effectu, principaliter reducitur in primam causam quod autem est de defectu, reducendum est in causam secundam (*De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 15um).

2. *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1; *c. Gent.*, III, 6, 7, 10, 62, etc.; *De Malo*, 1, a. 3; I, q. 48, a. 5; q. 49, a. 1; *Ia IIae*, q. 75, a. 1.

avons fait un acte de vertu, c'est parce que Dieu nous a octroyé de nombreuses et quelquefois bien grandes motions providentielles. Il connaît le langage de S. Augustin démontrant à celui qui avait évité le péché que Dieu était intervenu à chaque moment sous sa conduite[1]. Molina veut dire seulement que Dieu donne un concours indifférent et que c'est le libre arbitre qui le détermine.

Ses expressions toutefois restent incorrectes. Bien plus, Molina n'admet pas que Dieu soit la cause de tout ce que l'action peccamineuse a d'être et que le péché soit seulement une déficience. Cette opinion ne lui a jamais plu : « Mihi nunquam placuit » (p. 184).

Dieu n'est pas, d'après lui, l'auteur du péché, parce qu'il n'est pas l'auteur des déterminations du libre arbitre ni d'aucune cause créée :« Concursus est indifferens ut pro diversitate cau- « sae secundae sequatur potius actio hujus speciei, quam alterius, « quippe qui non determinat influxum causae secundae, sed ab « eo determinatur ad speciem actionis » (p. 185). Et il en tire cette conclusion vraiment extraordinaire : « Fit, ut actiones liberi « arbitrii a concursu generali non habeant quod sint tales vel « tales in particulari, ac proinde neque quo sint studiosae vel « vitiosae, sed ab ipsomet libero arbitrio » (loc. cit.). Il répète cette affirmation pour qu'on ne se méprenne pas sur sa pensée. C'est le libre arbitre qui fait que telle action est vertueuse ou fautive : « adeo illum determinent ut opus sit potius virtutis quam « vitii, aut contrario... » (p. 191). On lui objecte un cas de morale. Le commerçant qui fournit des armes à celui qu'il prévoit devoir en abuser, est coupable. Il répond qu'il l'est parce qu'il est tenu d'empêcher le mauvais usage. Or Dieu n'est pas tenu d'empêcher le péché (p. 188).

Le langage de Molina n'est pas admissible. Nous sommes libres

1. Adulter non fuisti... regebam te mihi, servabam te mihi. Ut adulterium non committeres, suasor defuit : ut suasor deesset, *ego feci*. Adfuit suasor, non defuit locus, non defuit tempus, ut non consentires, *ego terrui*. Agnosce ergo gratiam ejus cui debes. (*Serm*. 99, *P.L.*, 38, 598.) Dans ses *Confessions* (IV, 7; V, 13, 14; VI, 22; VIII, 4, etc., etc.), S. Augustin revient sans cesse sur ces voies merveilleuses et secrètes dont Dieu s'est servi pour le ramener. Même les tremblements de terre sont des grâces et des motions divines : « Une grande opération se fait dans le pressoir. Le monde est ce pressoir et la pression est continuelle. Soyez l'huile, non l'écume. » (*Serm*. 19, *P.L.*, 38, 137.) Molina ne nie pas ces interventions divines, quoiqu'il ne veuille pas les appeler du nom de grâces (*op. cit.*, p. 207, 225).

et c'est nous qui choisissons le mal, qui est notre œuvre. Comme celui-ci est une déficience, on ne doit l'attribuer qu'à la cause créée. Nous choisissons le bien et nous le faisons. Dans cette action Dieu est intervenu à cinq titres différents et c'est à lui qu'il faut attribuer la bonne action produite, car toute l'entité de cette action a Dieu pour cause principale. Nous pouvons refuser notre consentement à l'appel de Dieu, comme dit le concile de Trente ; mais si nous le donnons, nous n'enlevons à Dieu aucun des titres qui lui reviennent comme agent dans toutes les actions des créatures[1].

Encore une fois, la liberté n'est pas en cause et S. Thomas n'aurait jamais pu se douter qu'on trouvât dans son système une négation quelconque de cette faculté.

Avant d'agir, Dieu n'est pas cause de l'action puisqu'il n'y en a pas. Il est cause de la faculté, comme créateur et parce qu'il conserve dans l'existence cette faculté, dont il est encore cause finale. Nous agissons librement. Quand cette action libre, tout à fait libre, est produite, nous l'analysons et nous recherchons en quoi a consisté l'action divine. Dieu a été la cause principale de toute l'entité de cette action et la cause libre n'a été qu'une cause instrumentale vis-à-vis de l'être produit. Dieu est en cela agent immédiat. La cause libre a eu son action pro-

1. Le système de Molina a entraîné d'autres conséquences fâcheuses, entr'autres il a modifié la notion de la grâce actuelle.

Molina ne reconnaît pas le caractère de grâce aux secours multiples que Dieu nous octroie par sa providence spéciale (pp. 207, 225, etc.).

a) Pour lui, la grâce prévenante est un influx de Dieu sur le libre arbitre lui-même, distinct par suite du concours divin, qui est un influx sur l'effet et nullement sur la cause (p. 239).

Ainsi dans une œuvre inspirée par la grâce, il y a trois causes ou dans une seule cause trois parties : « Illa tria unam integram et sufficientem causam illorum complere videntur, ut disputatione 37 a satis a nobis explicatum est ». (Disp. 39, p. 223, cf. pp. 209-210.)

b) Le concours divin ne précède, ni naturellement, ni chronologiquement, l'influx du libre arbitre dans ses actes, tandis que la grâce prévenante le précède (p. 239).

c) Cette grâce prévenante est une motion : « movet et excitat liberum arbitrium » (*ibid.*).

d) Et cette motion peut être nulle et sans effet : « potest frustrari, si arbitrium ipsum pro innata sua libertate non velis cum ea elicere actum, per quem ad justificationem disponatur ».

e) Cette motion devient grâce coopérante, si le libre arbitre consent, « sortitur rationem gratiae cooperantis, videlicet, dum, consentiente jam libero arbitrio influenteque in suum actum, ipsa quoque in eumdem actum influit ». Comment ? Molina ne le dit pas.

f) Cette motion du libre arbitre, qui reste libre, Molina la comprend très particulièrement et nous allons saisir ce qu'on a appelé dans la suite les actes indélibérés.

pre ou son mouvement particulier. Elle a été vraiment cause des transformations opérées. Or, pour produire ce mouvement particulier et libre, la volonté a été mue par un agent étranger, une cause seconde, qui était en acte par un autre. Ainsi on remonte à Dieu premier moteur, qui n'est point l'agent immédiat de ce mouvement de la volonté, mais qui toutefois, étant à l'origine le premier moteur, a fourni à cet acte la motion primordiale et par suite la plus immédiate.

Molina s'est donc mépris et a créé un système qui prêtait beaucoup à la critique. Elle ne lui a pas manqué et bien souvent elle n'a été ni juste, ni opportune. On s'est attardé à critiquer les conséquences de son système, alors qu'on aurait dû en montrer plutôt les causes et l'origine.

Molina n'a pas su distinguer deux titres fort différents de l'action divine et deux espèces d'intervention immédiate ou d'immédiations.

Comme producteur de l'être, la créature n'étant que la cause du « fieri », Dieu agit immédiatement (immediatione suppositi).

Comme moteur premier, Dieu agit, par les causes secondes, dans les transformations qu'opèrent les créatures par leur vertu propre. Il agit aussi dans ce cas immédiatement, mais immediatione virtutis, parce que sa motion est la plus indispensable ou la plus nécessaire de toutes celles de la série.

E. Neveut.

1) Alors que l'homme n'est pas encore appelé intérieurement à la foi, dit-il (disp. 45, p. 256), l'homme pense aux vérités qu'il doit croire et qu'il connaît, pour les avoir entendues prêcher, ou d'un autre moyen; alors Dieu influe sur ces connaissances et les rend surnaturelles... Comment ? C'est le mystère.

2) En méditant les choses de la foi, on voit comment il est juste d'y croire et naturellement on s'y affectionne et on désire la conversion. Dieu là encore influe pour que cette affection soit surnaturelle. Comment le sera-t-elle? Mystère.

3) Or ces considérations et ces affections ne sont pas proprement des actes du libre arbitre. Elles sont pourtant voulues et réfléchies, mais elles ne sont pas la décision. Sur la décision ne peut s'exercer aucune divine influence car l'homme est libre. S'il donne son consentement, sa décision sera surnaturelle puisque les considérations et les affections qui l'ont précédée, étaient surnaturelles (*loc. cit.*).

g) Ainsi expliquée, cette motion sur le libre arbitre, qui est plutôt une motion sur les considérations et les désirs qui précèdent la décision, est encore une *qualité*, car elle remplace les habitus infus proprement surnaturels. Comment cela peut-il être ? il n'est pas facile de le savoir.

h) En tous cas, comme la grâce prévenante a uniquement ce rôle, elle n'est plus nécessaire quand le juste possède les habitus infus et, dès lors, la grâce actuelle prévenante ne sert que pour les actes qui précèdent la justification afin de les rendre entitativement surnaturels (pp. 191, 209, 219, 227, 241).

SAINT THOMAS D'AQUIN
ET LA DÉVOTION
A L'HUMANITÉ DE NOTRE SEIGNEUR

Dans le deuxième chapitre de mon livre sur *le Christ selon la chair, et la vie liturgique au moyen âge* (pp. 43 et suiv.), j'avais cru pouvoir avancer que les docteurs, les théologiens, ne s'étaient pas mis d'emblée à l'unisson du mouvement de piété dont l'Humanité du Christ était, depuis le IVe siècle, de plus en plus devenue le centre. Chez un saint Bernard et chez un saint Thomas d'Aquin, j'avais cru deviner une sorte de malaise à ce sujet et comme une difficulté à faire une place aux aspirations de la piété populaire dans le cadre des théories en vigueur sur la prière et la contemplation. Et voici qu'un jeune et distingué dominicain, le R. P. de Vaux, rendant compte de mon livre avec une sympathie dont je lui suis très reconnaissant[1], n'hésite pas cependant à déclarer que ce malaise, ce débat qui aurait un instant tourmenté les « docteurs au pied de la croix », tout cela serait — ou peu s'en faut — sorti de mon imagination. On conçoit que devant une accusation de ce genre, je tienne à proposer — timidement — quelques observations, en suivant de près l'argumentation séduisante de mon aimable contradicteur.

Consentant tout d'abord à reconnaître qu'il puisse y avoir un décalage entre la prière, privée ou liturgique, et les théories élaborées par les docteurs, il ne pense pas que ce soit le cas pour l'Humanité du Christ, les théoriciens ayant eu toujours le soin d'accorder — sans heurts et pour ainsi dire sans s'en apercevoir — leurs conceptions avec les données nouvelles que leur suggérait l'expérience.

Il n'y a qu'un malheur, c'est que la brutalité des faits et l'étude des textes (à quoi le R. P. de Vaux ne me paraît pas prêter une attention suffisante) n'appuient guère cette conclusion.

Au XIIe siècle, en un temps où la dévotion au Crucifix et aux Plaies du Seigneur est déjà si répandue, où, de plus en plus, on

1. *Vie spirituelle*, juillet-août 1933.

se plaît à méditer sur les mystères de la Vie du Christ, n'est-ce pas un fait que des hommes comme les Victorins ne réservent aucune place à ces facteurs nouveaux, dans leur conception de la contemplation ? Si l'on en vient à saint Bernard, en vain le P. de Vaux se scandalise-t-il qu'on puisse supposer, chez une âme aussi unifiée par la Charité, une opposition entre spéculation et piété, il n'en reste pas moins que le grand mystique a formulé une théorie de l'amour où la considération du Christ charnel est présentée comme un stade inférieur, — justifié seulement par l'imperfection de la créature humaine, — dans les voies qui mènent à la contemplation de la Divinité : cette contemplation par laquelle l'âme savoure « non pas tant le Verbe fait chair que le Verbe-sagesse, le Verbe-justice, le Verbe-Vérité, le Verbe-Sainteté » reste le véritable objectif à atteindre. Pour Bernard, quand il parle en théoricien — assez rarement — la prière orientée vers le Verbe Incarné représente comme un premier degré dont il faut tendre à se dégager pour aller plus haut. C'est, dit justement M. Vernet, « l'amour du premier degré, des enfants de ceux qui préludent à l'union avec Dieu[1] ». Et il semblerait que dans les degrés supérieurs, il n'y ait plus, ou presque plus à se soucier de l'Humanité du Christ, si l'on prenait à la lettre cette théorie. Mais, en fait, quand on cherche à saisir saint Bernard, en pleine action, dans ses prédications, ou il laisse davantage parler son âme, on s'aperçoit que pour lui la considération de l'Humanité du Christ est toujours au *premier plan* de la prière, *sans distinction de degrés de perfection.* « L'image de l'Homme-Dieu naissant, s'allaitant, enseignant, ressuscitant, montant au ciel, ne cesse d'être présente à l'âme en oraison », dit-il. Et ici, il ne s'agit pas seulement des commençants, mais Bernard envisage certainement la vie intérieure dans tout son développement[2]. Après cela, que j'ai eu tort de parler de déséquilibre, de manque d'harmonie, c'est possible, mais enfin il reste clair que pour saint Bernard un problème s'est posé à ce sujet et qu'en pratique il a vécu et conseillé de vivre une conception de l'amour et de la contemplation qui n'est pas un simple décalque de celle que la tradition lui suggérait.

Pour saint Thomas d'Aquin, le problème est plus complexe,

1. *Spiritualité médiévale*, p. 119.
2. A l'exception, bien entendu, des états supérieurs de la contemplation mystique.

pour autant que le grand docteur scolastique est plus un théologien qu'un spécialiste des questions spirituelles. Loin de moi certes la pensée que saint Thomas d'Aquin put, en se jetant aux pieds de son crucifix, oublier les hautes spéculations où son clair génie se sentait à l'aise. De ce que pour son compte personnel il fit grand cas des pratiques chères à la piété des humbles, on ne saurait tirer aucune conclusion de ce genre. Peut-être ai-je eu tort d'avancer qu'ici la prière de saint Thomas rejoignait tout uniment celle d'un saint François d'Assise. C'est qu'en effet même au XIII[e] siècle et aussi dans les siècles suivants, ces pratiques se prêtaient à des interprétations, non pas contraires mais différentes. Devant le Crucifix comme devant l'Eucharistie, toute une gamme de réactions intérieures n'est-elle pas loisible à l'âme chrétienne ? Et quand cette âme est celle d'un Thomas d'Aquin, comment ces réactions ne revêtiraient-elles pas un caractère plus dogmatique, plus intellectuel qu'affectif ou sensible ? Devant le Crucifix, on peut donc légitimement croire que saint Thomas d'Aquin, sans omettre de s'émouvoir au souvenir des souffrances endurées par le Christ, tendait à élever son âme à des considérations plus sublimes et à retrouver dans ces souffrances mêmes la preuve et comme le signe sensible des abaissements du Verbe Incarné.

Et c'est pourquoi, sur ce point, je suis d'accord avec le R. P. de Vaux. Non, saint Thomas ne dut guère éprouver cette sorte d'angoisse spéculative que nous constatons chez saint Bernard. La prière de saint Thomas dut s'accorder parfaitement avec la théorie de la contemplation formulée par le grand docteur, théorie où, je l'ai montré, les réalités divines sont proposées comme l'objet principal, l'objet par excellence, de la prière. Parmi ces réalités, il est vrai, l'Humanité du Christ, *en tant que telle*, n'a pas de place, mais par contre le mystère de l'Incarnation est au premier plan, comme il l'était déjà pour saint Augustin. Consentant par ailleurs, au nom de l'expérience, à faire une place à la considération — même sensible et affective — du Christ en ses aspects humains, saint Thomas restait parfaitement d'accord avec lui-même, puisque visiblement, c'était là, pour utile qu'elle fût et même nécessaire, en raison de notre fragilité « congénitale », dit justement le P. de Vaux, pratique de second plan.

Mais ici, saint Thomas était-il d'accord avec le mouvement général de la piété tel qu'il allait l'emporter sans conteste aux XIV[e] et XV[e] siècles ? Je ne le pense pas, car, alors, la contemplation de l'Humanité du Christ dans sa Passion et dans son Eucharistie (non pas sous l'aspect dogmatique comme fait saint Thomas dans la Somme et aussi dans l'Office du Saint-Sacrement, cette merveille de précision théologique, mais sous l'aspect sensible, plus riche d'émotion que d'idées, celles-ci n'étant d'ailleurs pas exclues) se présente à nous, dans l'œuvre des spirituels, chez ceux qui relèvent de saint Thomas comme chez les autres, *au premier plan* de la prière, avec une prédominance marquée dans la voie dite « illuminative ». Le P. de Vaux me prête la pensée qu'il n'y avait eu là qu'un « artifice dialectique ». En réalité, là comme dans toute construction spéculative, la dialectique eut son rôle à jouer, mais il faut surtout parler de psychologie. Cette utilisation de la sensibilité dans la vie intérieure a été vécue avant d'être justifiée rationnellement, un saint Bernard, un saint François et tant d'autres ayant prouvé qu'elle pouvait — dans l'ordre des moyens — aider les âmes à s'approcher de Dieu par l'Union au Christ devenu plus familier.

D'autres voies restaient possibles, moins exposées peut-être à des abus ou à des illusions, et surtout davantage dans la ligne traditionnelle, antique, où l'on avait mis l'accent sur une prière plus dogmatique[1]. Ce fut certainement l'avis de saint Thomas d'Aquin. Mais — pour reprendre le mot de mon courtois glossateur — il serait certainement imaginaire d'attribuer les mêmes réserves à tous les spirituels du moyen âge, y compris saint Bernard et les mystiques dominicains du XIV[e] siècle. Oui, il est beau et réconfortant de chercher sur la terre l'image de l'unité parfaite du Ciel. Mais nous ne sommes pas dans la « patrie », nous sommes « in via » ; il faut prendre notre parti des divergences qui somme toute ne sont pas si graves, quand il s'agit de méthodes et de moyens, et qu'on tend vers le même terme.

Ed. DUMOUTET.

1. Sur la dévotion dominicaine, spécifiquement thomiste, à Notre-Seigneur, dévotion au « caractère abstrait », on trouvera d'ailleurs une confirmation de ce que je viens de dire, dans les pages pertinentes du R. P. CLÉRISSAC, O. P., *L'Esprit de saint Dominique*, pp. 168 et suivantes.

NOTES SUR L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX

Sa réception et son assimilation par les jeunes philosophes de nos collèges

Ces notes ont pour but d'explorer quelques aspects du problème que pose l'assimilation de l'enseignement religieux par les jeunes philosophes : je précise le domaine à étudier pour rester dans les limites de mon expérience directe et donner plus de netteté à ce témoignage ; d'ailleurs la formation philosophique qui clôture le cycle d'études secondaires mérite un examen attentif car il joue un rôle capital dans l'éducation de la pensée et de la vie religieuse de l'élève. A ce stade où le jeune homme entre davantage en possession de soi-même et accède à la personnalité intellectuelle et morale pour orienter sa vie sous sa propre responsabilité, il importe que l'éducation fasse pénétrer au cœur même de sa pensée l'idée chrétienne qui doit être l'inspiratrice de sa vie morale et religieuse. Nous essaierons d'abord de nous faire une idée nette du rôle que doit jouer la formation philosophique dans l'éducation chrétienne de l'élève et du but qu'elle doit se proposer ; nous examinerons les conditions actuelles dans lesquelles s'exerce cette fonction d'éducation philosophique chrétienne et des difficultés qu'elle rencontre, puis nous étudierons les moyens de réaliser cette christianisation de la pensée et de la personne humaine qui est le but normal de l'éducation. Chemin faisant, nous rencontrerons le problème capital qui est au cœur des controverses actuelles, celui de l'humanisme et de ses rapports avec le christianisme ; nous l'aborderons loyalement en essayant d'entrevoir sa position exacte et son énoncé normal ; si

nous ne réussissons pas à lui donner une solution complète et définitive, nous aurons peut être l'avantage de nous libérer des postulats inconscients qui faussent l'énoncé du problème et entraînent à des solutions équivoques ou illusoires.

Rôle et but de la formation philosophique dans l'éducation chrétienne du jeune homme

On admet généralement que le professeur de Philosophie doit exercer l'élève :

1° *A penser par soi-même,* à n'être pas un simple écho des idées d'autrui, mais à faire siennes les idées après examen réfléchi et jugement personnel ;

2° *A penser en accord avec les autres membres de la société humaine,* pour s'entendre avec eux, harmoniser sa pensée à la leur en assimilant l'acquis des connaissances humaines et en leur faisant part de ses propres découvertes ;

3° *A penser en conformité avec la vérité,* en prenant une vue de plus en plus nette, étendue et approfondie sur le Réel, c'est-à-dire sur Dieu et son œuvre, l'univers et l'homme.

Eveiller la pensée personnelle de l'élève, l'accorder à la pensée humaine pour la rendre plus compréhensive et plus riche, et la conformer à la vérité, tel est le rôle de la formation philosophique et le but que se propose tout professeur soucieux de développer la personnalité intellectuelle du jeune homme. Mais un professeur chrétien ayant à assurer la formation philosophique et l'éducation religieuse d'un élève chrétien, ne peut remplir son rôle qu'en menant de front cette double tâche : il doit exercer le jeune homme :

1° *A penser chrétiennement par soi-même* et à faire sienne la doctrine révélée qui est objet de foi ;

2° *A penser en accord avec l'Eglise universelle* pour communier à toute la tradition chrétienne ;

3° *A penser en conformité avec la Vérité révélée par Dieu,* afin de prolonger la clairvoyance naturelle de sa raison par la clairvoyance surnaturelle de sa foi lui découvrant les réalités mystérieuses du monde divin.

Comme il doit y avoir unité de pensée chez l'élève, on ne peut réaliser à part l'une de l'autre la formation philosophique et

l'éducation chrétienne et puisque cette unité de pensée doit être une conception chrétienne du réel, il faut ordonner la formation philosophique à l'éducation chrétienne elle-même en exerçant l'élève à penser par soi-même en chrétien. Le rôle de l'éducateur chrétien en philosophie est d'aider le jeune homme à christianiser sa pensée personnelle, à mettre la vérité chrétienne au foyer même de sa pensée, pour en faire le centre d'assimilation de ses connaissances, le centre de commande de sa conduite et le centre d'élan de sa vie spirituelle.

La formation philosophique qui fait accéder l'élève à la personnalité intellectuelle est bien un *humanisme :* comme telle, elle utilise des éléments de connaissance humaine acquis par l'effort rationnel des penseurs, elle met l'élève en accord avec la pensée de son milieu et de son époque pour l'amener à comprendre la société actuelle et collaborer avec ses contemporains à la tâche commune. Mais cette formation de la personnalité humaine doit se faire dans le sens chrétien et les éléments de connaissance humaine qu'elle introduit dans la pensée de l'élève doivent s'harmoniser en une conception chrétienne du monde, en une vue de l'esprit éclairée par la Révélation divine que transmet authentiquement l'Eglise.

Considérés dans l'abstrait et en soi, humanisme et christianisme peuvent être isolés ou dissociés, juxtaposés ou superposés comme deux conceptions systématiques de la tâche éducatrice, mais en fait dans le concret, c'est-à-dire dans l'exercice même de la fonction éducatrice, il est impossible d'isoler et de dissocier ces deux aspects d'une tâche éducatrice unique et unificatrice de la personnalité de l'élève : ils forment une unité vivante comme l'âme humaine et le corps qu'elle anime et vivifie. La personnalité humaine du jeune philosophe, que le professeur a pour fonction d'éduquer, doit être animée de l'esprit chrétien, aussi son humanisation doit-elle être une christianisation de sa personne humaine adaptant le jeune homme à la société actuelle et à la société éternelle.

Ici, nous sommes au cœur du problème qui est implicitement posé par la crise de la civilisation contemporaine et explicitement exploré par les diverses enquêtes sur l'humanisme : ce qui fait le fond du débat ce n'est pas tant le dosage scientifico-littéraire du programme d'études secondaires ni leur facilité d'accès à une

clientèle plus ou moins sélectionnée ou privilégiée, c'est surtout le type d'humanisation qui doit inspirer et guider la tâche de l'éducation. On forme un homme d'après la conception qu'on se fait de l'homme et toute fonction éducatrice implique un idéal guidant la technique de formation humaine. Pour nous, éducateurs chrétiens, il n'y a qu'un Type d'humanité, celui qui a été voulu par Dieu dans la création de l'homme, « *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* », le même qui a été révélé explicitement par le fait de l'Incarnation de l'Homme-Dieu et planté au cœur de la société humaine par la Rédemption chrétienne pour restituer à la création de l'homme son sens premier et sa direction normale d'achèvement. C'est ce Type d'humanité voulu par le Créateur, présenté réellement par le Christ rédempteur, qui doit être l'idéal inspirateur de notre programme d'éducation et le modèle de réalisation de la personne humaine : aussi devons-nous humaniser l'élève en le christianisant, et le christianiser pour en faire un homme conforme au Type voulu par Dieu. En prenant conscience plus nette de notre rôle d'éducateur d'après le programme primordial et définitif d'humanisation, nous voyons que la fonction éducatrice doit être une christianisation de l'homme : elle doit exercer l'élève à se modeler de l'intérieur sur l'unique Modèle, sur le Type d'humanité prévu par le Créateur, réalisé par le Rédempteur, afin que le jeune homme trouve dans le Christ « *sa voie, sa vérité, sa vie* », et qu'il s'élève et croisse « *usque ad mensuram aetatis plenitudinis Christi* ».

D'après cette conception, nous n'avons pas à philosopher humainement d'abord et à christianiser ensuite notre philosophie, pas plus que nous n'avons à donner à l'élève une philosophie humaine, puis une éducation religieuse pour la christianiser après coup, nous avons à nous exercer nous-mêmes et à éduquer l'élève à concevoir en chrétien la relation essentielle de l'homme à l'univers et à Dieu et à éclairer notre pensée personnelle et notre vie réelle à la lumière de la vérité chrétienne.

Ce programme d'éducation est bien un *humanisme authentique*, en ce sens qu'il reconnaît à l'homme libre initiative de direction de son activité personnelle, en lui assignant pour tâche essentielle le devoir de perfectionner son être et de s'orienter vers sa destinée sous sa propre responsabilité ; il est un *humanisme*

authentiquement chrétien, intériorisant le christianisme dans l'esprit de l'élève, introduisant par libre docilité et bonne volonté l'apport chrétien de vérité, de directives morales et d'énergie surnaturelle au foyer même de l'âme afin que celle-ci se réalise davantage à la ressemblance de Dieu suivant les intentions et avec les secours authentiques de la rédemption chrétienne.

Ce programme nous libère d'une double équivoque : de celle d'un naturalisme humaniste qui considère l'homme comme un système clos et prétend le boucler sur lui-même comme si celui-ci pouvait tirer de sa propre substance ou de la société humaine de quoi se faire et se parfaire à son gré ; de celle d'un supernaturalisme extrinséciste qui situe le christianisme trop en dessus ou en dehors de la nature humaine concrète et qui, clôturant cette nature par une définition statique au moins prématurée ou peut-être conventionnelle, méconnaît l'élan primordial immanent à l'âme humaine par lequel Dieu stimule et prédispose cette âme à recevoir la greffe chrétienne qui fera monter sa sève spirituelle et lui fera produire d'authentiques fruits de salut.

S'il considère le christianisme comme régénérateur de l'humanisme véritable, authentiquement voulu par Dieu Créateur et Rédempteur, l'éducateur chrétien s'efforcera par son enseignement religieux et par son enseignement philosophique de faire passer dans l'esprit de l'élève, au foyer de sa pensée personnelle et au centre de commande de son activité, la lumière de vérité et le guide des directives chrétiennes.

Ce programme d'éducation, qui vise à introduire le christianisme au cœur de l'humanisme pour le faire collaborer à la réalisation de la personne humaine en conformité avec l'intention divine, est bien celui qu'exige la raison philosophique soucieuse d'assurer l'unité de pensée de l'élève et la foi chrétienne éclairant la pensée humaine à la Révélation divine. Mais est-il facilement réalisable dans le système actuel et son application ne se heurte-t-elle pas à des difficultés insurmontables par suite des conditions dans lesquelles s'exerce la fonction d'éducateur chrétien en philosophie ? C'est ce qu'il nous faut examiner attentivement.

II. — *Les conditions actuelles de la formation philosophique et de l'enseignement religieux en philosophie*

La mission de l'éducateur chrétien est bien d'aider le jeune

philosophe à christianiser sa pensée personnelle ; or pour remplir sa tâche, il lui faudrait une philosophie chrétienne ou du moins une méthode philosophique qui soit perméable à la vérité chrétienne. Y en a-t-il une à l'heure actuelle et même existe-t-il une philosophie proprement dite, une conception unificatrice des connaissances actuelles permettant à l'esprit humain de prendre vue sur le Réel et situant l'homme dans l'ensemble par rapport aux autres êtres et vis-à-vis de Dieu ? A en juger par le désarroi intellectuel contemporain, il est permis d'en douter.

Lorsqu'on a souci de vérifier dans la pensée des élèves la portée de la formation qu'on leur donne et qu'on observe leurs réactions à l'enseignement philosophique, on a vite fait d'entrevoir par leurs boutades et leurs critiques primesautières que leur exigence d'ordre et de clarté reste insatisfaite. Sans doute, il ne faut pas prendre à la lettre ces boutades mais, quand ils comparent le cours de philosophie « à un jeu de massacre où les diverses théories ne sont exposées qu'à recevoir le coup de réfutation », quand ils assimilent l'étude de la psychologie à une hallucination cinématographique, « à l'ahurissant défilé de débris de films différents collés bout à bout dans n'importe quel sens », quand ils font chorus avec l'impertinent qui proclame « qu'en philosophie, ne reste debout qu'un seul système, édifié par les ruines de tous les autres, celui de l'incohérence », ils ne font que traduire dans un langage peu nuancé et irrévérencieux leur réaction spontanée contre le « *mal de modernité* » que dénonce P. Valéry avec une profonde clairvoyance, dans une langue plus précise et plus souple : « *Le désordre mental qui caractérise notre époque*, déclare-t-il, *est fait de la libre coexistence dans tous les esprits cultivés, des idées les plus dissemblables, des principes de vie et de connaissance les plus opposés* » ; et il se demande « combien de matériaux, combien de travaux, de calculs, de siècles spoliés, combien de vies hétérogènes a-t-il fallu pour que ce carnaval fût possible et fut intronisé comme forme de la suprême sagesse et le triomphe de l'humanité » (Variété, p. 19).

Les études secondaires qui mettent les élèves en contact avec les innombrables et disparates productions de l'esprit humain et dispersent leur curiosité dans toutes les directions de la littérature, de la science, de l'art et de la vie morale, ne peuvent être fécondes que si la formation philosophique qui les couronne don-

ne assez d'élévation à ces jeunes esprits pour leur permettre d'ordonner leur pensée en fonction des Réalités suprêmes, qui doivent former le centre de perspective de tout esprit humain. Elles restent stériles et même dangereuses si, dans ces jeunes esprits déjà encombrés « par les idées les plus dissemblables et les principes de vie et de connaissance les plus opposés », la philosophie vient déverser le fatras de ses controverses sans élargir leur horizon intellectuel ni leur permettre de se mieux connaître et d'entrevoir leur place et leur rôle dans l'ensemble.

Quand ils protestent contre la mentalité composite et disparate que dépose en eux l'enseignement secondaire, les élèves font preuve de clairvoyance et de sérieux ; ils montrent qu'ils ont pris goût au jeu essentiel de la vie, qu'ils désirent en connaître les règles pour bien mener et mener à bien la partie. Ils récusent une méthode superficielle qui accroît le désarroi de leur pensée en masquant les problèmes fondamentaux par des controverses oiseuses et des discussions de pure forme : méthode illusoire qui non seulement est étrangère et imperméable à la vérité chrétienne, mais est vide de toute philosophie, puisqu'elle n'implique pas une vue rationnelle de l'esprit humain sur le monde réel pour y discerner la place et la fonction propre de l'homme.

Ils marquent leur clairvoyance par l'orientation de leur intérêt intellectuel ; lorsque la curiosité de leur esprit s'éveille, ce n'est pas dans l'étude du cours ordinaire de métaphysique ; ils acceptent d'examiner les systèmes par lesquels les philosophes ont ordonné leurs informations, mais ce qu'ils veulent surtout, c'est unifier leur pensée propre et coordonner les multiples informations qu'ils ont acquises au cours de leurs études littéraires, scientifiques et philosophiques : aussi sont-ils attentifs aux conclusions métaphysiques qui synthétisent les analyses de la psychologie expérimentale, aux grandes hypothèses scientifiques, théories physiques relativistes, théories transformistes et évolutionnistes qui condensent les constatations expérimentales des sciences en une unité de perspective intellectuelle. C'est à cette partie de la philosophie qu'ils prêtent le plus d'attention, car elle leur semble la plus vivante, celle où la pensée, fécondée par une expérience scientifique précise et étendue, peut entrevoir le rapport entre les théories générales et les réalités concrètes décrites et classées par la méthode expérimentale.

Prennent-ils bien au sérieux les habitudes de pensée érigées depuis des siècles en principes d'explication ? Leur attitude est révélatrice de leur loyauté intellectuelle et commandée par le souci de voir plus clair dans le monde réel, par un respect des existences concrètes qui sont œuvres de Dieu. Les philosophes se feront écouter d'eux, lorsqu'ils feront davantage attention aux réalités concrètes qu'aux théories abstraites qu'ils diluent par leurs commentaires et qu'ils reprendront la préoccupation essentielle de savoir de quoi ils parlent quand ils traitent de philosophie.

Dans son enquête sur « la crise des élites et les catholiques français », G. Bernoville notait que chez les jeunes catholiques « *le désintéressement pour les idées prend plutôt la forme d'une certaine équivalence dédaigneusement établie entre toutes les doctrines et tous les systèmes* » (Les Lettres, mars 1928). Cette attitude où le fidéisme se mêle à un certain « *dédain pour la raison* », prive non seulement la foi personnelle des jeunes gens de ses fondements rationnels, mais diminue la puissance de leur apostolat intellectuel et nuit aux échanges d'idées qui faciliteraient le rayonnement de la doctrine catholique. Cette attitude des jeunes recèle cependant une précieuse indication : en récusant une culture philosophique qui reste en dehors du christianisme et impénétrable à la lumière de la vérité révélée, ils invitent à renverser l'ordre précédemment admis entre philosophie et vérité religieuse. Jusqu'ici on essayait de superposer le christianisme à une philosophie précédemment établie en dehors de lui et postulée comme rationnellement fondée ; ils veulent, comme l'écrit J. Lacroix, qu'il soit possible « de supposer la religion vraie et de voir ensuite quelle métaphysique elle exige. L'œuvre urgente, c'est de tirer une métaphysique et une culture de l'Evangile » (*Van*, 5, 1932).

La même indication est donnée par un autre éducateur de grande expérience et d'une compétence égale à son souci d'orthodoxie religieuse ; répondant à l'enquête dirigée par M. Arbousse Bastide, M. P. Archambault écrit : « Si nous ne sommes pas meilleurs chrétiens que nos ancêtres, nous éprouvons davantage le besoin d'incorporer le christianisme à toute notre activité intellectuelle et sociale, voire à nos sentiments et à nos rêves. » Il faut en effet que notre christianisme prenne corps dans notre

activité intellectuelle et sociale afin qu'il anime cette activité, redresse notre humanisme dans le sens de la rédemption et le féconde en lui faisant porter des fruits de salut par la vertu de la greffe chrétienne. La vérité du Christ ne peut être le salut de notre pensée qu'en s'incarnant dans notre pensée même pour la faire accéder aux perspectives plus claires et plus hautes de la foi.

Le désarroi intellectuel des esprits qui met en péril la civilisation de l'occident, vient de ce que les éléments qui servent à la culture littéraire, scientifique et philosophique des jeunes gens, sont ceux qui ont été acquis dans les trois derniers siècles par un effort humain étranger et parfois opposé à la pensée chrétienne ; ces éléments resteront inféconds pour la culture morale et spirituelle tant qu'ils ne s'animeront pas d'un ferment chrétien ; stérilisés par le laïcisme, ils ne peuvent porter dans les jeunes esprits un renouveau de vigueur spirituelle et un aliment de croissance morale. La double tâche qui s'impose à l'éducateur chrétien est de retrouver une juste notion de ce qu'est l'homme dans son stade actuel et dans sa réalisation définitive et de redonner aux aliments des jeunes esprits leur force nutritive et leur valeur d'alimentation spirituelle.

D'ailleurs la méthode même d'enseignement religieux ne subit-elle pas le contre-coup de ce désarroi de pensée ? Si on examine certains manuels d'instruction religieuse utilisés dans l'enseignement secondaire pour discerner l'inspiration générale qui a présidé à leur élaboration, on remarque qu'ils se préoccupent surtout de souligner l'aspect social de l'Eglise. Ils renseignent abondamment sur son armature doctrinale (décrets dogmatiques), morale (préceptes et conseils), et liturgiques (culte et sacrements) ; ils détaillent sa structure administrative et son organisation hiérarchique. Si légitime et nécessaire que soit cet enseignement, il reste insuffisant tant qu'on n'a pas fait saisir comment l'organisation sociale de l'Eglise, son action doctrinale, morale et cultuelle est ordonnée à un rattachement intime de chaque âme à Dieu par religion personnelle, car c'est cette christianisation profonde de l'âme, cette liaison effective du chrétien à Dieu par les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité qui est la fonction spécifique de la Rédemption chrétienne ; c'est ce remodelage intérieur des âmes à la ressemblance de Dieu, sur

le modèle du Christ qui est l'œuvre proprement religieuse de l'Eglise et la raison d'être de sa structure sociale.

Il est légitime d'insister sur le rattachement du chrétien au corps social de l'Eglise, mais il ne faut pas oublier que ce rattachement se noue chez le chrétien adulte sur le plan spirituel ; c'est par une libre initiative d'adhésion personnelle qu'il fait sien l'esprit de l'Eglise et reste docile à ses directives devenues obligations de conscience personnelle. Dans l'Eglise, la cohésion sociale est un effet de la cohésion spirituelle, de la communion des âmes à une même foi, une même espérance, une même charité fraternelle et divine ; elle implique une adhésion consciente et personnelle de chaque chrétien assimilant par bonne volonté les directives de l'Eglise en vue de sa sanctification.

En examinant plus à fond la méthode de formation philosophique et celle de l'enseignement religieux, on entrevoit la cause de leur isolement et de leur défaut de pénétration, dans le fait qu'elles s'appuient sur une psychologie superficielle qui réduit l'esprit humain à la raison et s'inspirent d'une conception incomplète de la nature humaine. On se préoccupe trop de rationaliser, pas assez de spiritualiser, c'est pourquoi on aboutit à juxtaposer deux mentalités, une mentalité rationnelle et une mentalité religieuse qui restent sans lien entre elles et sans racines profondes dans l'âme même du sujet éduqué. On oublie que la raison, c'est-à-dire, les premières directives de pensée et d'action qui encadrent, régularisent et ordonnent les apports ultérieurs de connaissance et d'expérience pratique, procèdent de l'esprit lui-même, d'un foyer de vie individuelle et de vue universelle qui est générateur d'initiatives de pensée et d'action personnelle. C'est cette âme individuelle, animatrice spirituelle de tout l'être humain que l'influence éducatrice doit stimuler, éclairer et fortifier afin qu'elle accepte de faire siennes par libre docilité les vérités et les directives qui lui sont proposées par l'éducation. Il ne suffit pas de façonner chez l'élève une mentalité humaine et une mentalité religieuse reflétant celle du milieu, ni de déposer en lui un ensemble d'habitudes de pensée et d'action en accord avec celles de la société humaine ou religieuse, il faut susciter dans son âme l'initiative personnelle qui de l'intérieur vivifiera cette mentalité et fera progresser sa connaissance et son action dans la vérité, en l'unissant à la société par un lien spirituel.

Essayons de voir comment nous pouvons faire passer dans notre méthode d'enseignement ce qui doit être l'idée directrice de toute fonction éducatrice.

III. — *L'effort d'approfondissement de nos méthodes d'enseignement philosophique et religieux*

C'est pour l'éducateur chrétien une tâche difficile que d'éveiller l'esprit de l'élève, de lui faire prendre nette conscience de soi et de la réalité dans la lumière de Dieu et de susciter en lui une initiative de docilité afin que, de lui-même, il s'harmonise au milieu social et religeux en s'accordant à Dieu. Si, au nom de la société et de l'Eglise, l'éducateur se pose entre l'élève et Dieu, entre l'élève et la société, c'est afin de servir d'agent de liaison et d'établir une connexion spirituelle par connaissance et amour entre l'élève et Dieu, entre l'élève et ses semblables. Aussi pour être capable de remplir efficacement son rôle, l'éducateur doit-il développer en soi-même une double sympathie pour les âmes et pour Dieu, afin de mieux les comprendre et les mettre en liaison plus intime de connaissance et d'amour : son action éducatrice sera d'autant plus efficace et pénétrante que sa logique sera vivifiée par une psychologie plus profonde et que sa technique s'inspirera d'un esprit plus ouvert au réel et plus compréhensif.

Dans son enseignement religieux proprement dit, il abordera le Christianisme de l'intérieur pour faire saisir la fonction spécifique de la rédemption chrétienne et le rôle de l'Eglise dans la christianisation des âmes. Pour comprendre la façade humaine de l'Eglise, son rôle historique et son organisation sociale, il faut entrevoir sa fonction rédemptrice permanente animée par le Christ agissant en elle et par elle sur les âmes, pour les relier à Dieu et transformer les fils des hommes en enfants de Dieu. Pour éclairer et fortifier la foi de nos élèves, il ne suffit pas de leur présenter le Christ et l'Eglise, de l'extérieur, comme existence historique et institution sociale, il faut les leur faire entrevoir de l'intérieur, dans le rôle actuel, permanent et unique que joue le Sauveur par l'Eglise dans chacune des âmes.

Laissons le Chancelier d'Aguesseau se féliciter de pouvoir « prouver la divinité de la religion comme on prouve l'existence d'Alexandre ou de César », et n'accordons pas trop de crédit à

l'affirmation rapide des manuels d'apologétique qui prétendent « une fois la réalité historique de Jésus-Christ dûment établie, sa qualité divine suit nécessairement ». Ne confondons pas deux affirmations qui ne sont pas sur le même plan : entre *croire que Jésus-Christ a existé* et *croire en Jésus-Christ*, c'est-à-dire le reconnaître à la fois comme Dieu et comme Homme-Dieu, sauveur et médiateur unique entre l'homme et Dieu, il y a plus d'un pas. Bien des incroyants modernes n'ont jamais mis en doute l'existence historique du Christ et bien des juifs contemporains de N.-S. ont constaté dûment son existence, contrôlé ses miracles et n'ont pas cru à sa divinité ni à sa mission rédemptrice.

Tout en retraçant les diverses phases de l'existence historique du Christ et de l'Eglise qui continue son œuvre en le maintenant présent et actif comme Sauveur dans chaque génération humaine, nous avons à amener l'élève à reconnaître le rôle permanent et toujours actuel du Christ comme agent de liaison des hommes à Dieu ; nous avons à le faire accepter comme l'*Unique Révélateur actuel*, celui qui a « les paroles de la vie éternelle, lumière éclairant tout homme qui vient en ce monde », par le fait de son Incarnation établissant un lien et une proportion entre notre existence humaine et Dieu, l'*Unique Sauveur*, par lequel il nous est possible de réaliser notre destinée, car il tient les clefs du bonheur éternel que cherche inéluctablement toute inquiétude ou toute espérance humaine, l'*Unique Guide* et soutien des âmes embarquées vers l'éternité.

Croire en Jésus-Christ implique sans doute que l'on sait ce qu'il a été dans son existence historique, mais surtout que l'on entrevoit la relation permanente qui rend notre existence actuelle et notre destinée éternelle solidaires de son existence et de son œuvre rédemptrice : croire c'est accepter cette double solidarité historique et éternelle et adhérer personnellement au Christ Jésus pour résoudre par Lui et avec Lui le problème de notre destinée. Cette double reconnaissance du rôle historique du Christ et de son rôle éternel et actuel de Sauveur se fait par un acte unique de foi chrétienne et le croyant ne trouve actuellement et ne reconnaît le Christ-Dieu dans l'histoire humaine que s'il le trouve en soi et le reconnaisse déjà comme Quelqu'un d'actuel, de vivant et d'agissant ; c'est sans doute ce qu'a voulu signifier le concile du Vatican lorsqu'il a défini que « *l'Eglise*, continuatrice

du Christ, *est par elle-même une preuve authentique et indestructible de son institution divine* ». Sur la face humaine de l'Eglise, institution sociale, il faut faire entrevoir les traits de Celui qui l'anime et continue par elle son œuvre rédemptrice et montrer que seul le Christ peut donner un sens définitif et guider notre réponse personnelle à la question de vie ou de mort éternelle qui se pose à chacun de nous par le fait même de notre existence, car il n'y a de salut pour tout homme que dans une union de pensée, de sentiment et de volonté toujours plus étroite avec le Christ Sauveur.

Cet enseignement religieux en profondeur fera mieux comprendre à l'élève comment l'Eglise, éducatrice des âmes,insère dans l'activité spirituelle du chrétien le triple dynamisme de la foi, de l'espérance et de la charité pour surnaturaliser progressivement sa pensée, sa vie et son action en les accordant à la Pensée, à la Vie et à l'Amour de Dieu. Il précisera les conditions et les effets de la libre et docile collaboration que doit apporter l'élève chrétien à cette action transformatrice et surnaturalisatrice, par laquelle son être se développe à la ressemblance de Dieu en assimilant les dons divins que met à sa disposition la rédemption chrétienne.

L'enseignement philosophique pourra faciliter ce travail d'assimilation chrétienne des connaissances humaines, s'il fait entrevoir à l'élève comment ces élans vers la vérité que sont les recherches des savants et les essais de philosophes convergent vers un foyer de Vérité plus haute et plus lumineuse, qui donne leur vrai sens à ces efforts fragmentaires. S'il ne se cantonne pas dans les premiers tâtonnements de la recherche philosophique, s'il suit au cours des siècles le développement de l'enquête rationnelle, il montrera comment la Révélation chrétienne a donné de nouvelles directions de recherche et posé à la raison humaine de nouveaux problèmes, que les grands penseurs du moyen âge ont commencé à explorer à la lumière de la vérité chrétienne et que les philosophes ultérieurs ont contribué à approfondir et à éclairer en s'orientant, plus ou moins à leur insu, vers une conception à la fois plus rationnelle et plus chrétienne du réel, œuvre de Dieu : jusqu'ici on n'a pas encore cherché à savoir pourquoi l'entreprise méthodique d'exploration du monde réel, qui se poursuit dans les sciences expérimentales, est née et s'est dé-

veloppée en milieu chrétien et au sein d'une civilisation toute imprégnée de vérité révélée, il serait peut-être intéressant de découvrir la signification de ce fait et de montrer comment le sens chrétien a contribué à développer dans l'esprit humain le sens du réel.

Si cet enseignement est plus clairvoyant, il esquissera les grandes lignes de la Métaphysique chrétienne qui s'élabore dans les essais du réalisme philosophique contemporain en liaison avec les constatations méthodiques des sciences expérimentales qui poursuivent l'analyse ontologique des diverses assises d'existence. Il pourra faire découvrir la continuité de l'entreprise créatrice réalisant assise par assise, l'homme dans l'univers, et de l'entreprise rédemptrice faisant collaborer l'homme avec Dieu en vue de la réalisation de son être définitif. Cet aperçu aidera l'élève à harmoniser ses informations scientifiques à ses connaissances religieuses et à se faire une conception chrétienne de l'univers actuel, raccordant ce que la science explore et analyse, avec ce que la foi lui révèle sur l'au-delà et le réel définitif. S'il découvre l'unité d'inspiration qui préside à la réalisation de l'univers ou de l'homme, par l'univers, et qui dirige la transformation ultérieure surnaturalisant l'homme, pour l'habiliter à la Cité éternelle des enfants de Dieu, il ne sera plus tenté d'isoler ni d'opposer la science humaine et la Vérité révélée ; la première lui faisant percevoir ce qui est déjà réalisé dans la nature, la seconde lui découvrant au delà de l'actuel ce que Dieu entend réaliser de définitif pour l'homme et avec sa collaboration docile et libre à l'achèvement de son être. Prenant conscience par la science de ce qui se fait dans l'actuel univers et par la foi de ce qui doit se réaliser de définitif par docilité à Dieu et avec l'aide de l'Eglise, l'élève éclairera sa pensée personnelle à la lumière de la vérité religieuse et ordonnera dans le sens chrétien les multiples informations littéraires, scientifiques et philosophiques acquises au cours de ses études secondaires. La vérité chrétienne restera le foyer le plus lumineux de sa pensée personnelle en servant de centre d'assimilation de ses connaissances humaines et d'inspiratrice de sa conduite.

Exercé à penser par lui-même en chrétien et à harmoniser sa vie à la vérité chrétienne pour en expérimenter l'efficacité spirituelle, l'élève sera mieux armé contre les influences du milieu

et risquera moins d'être entraîné à la dérive, par les courants du laïcisme et du matérialisme contemporain.

Le seul remède au laïcisme stérilisateur de vie spirituelle qui s'affiche dans l'enseignement primaire actuel après s'être infiltré dans le secondaire depuis le XVIIIe siècle, est une formation solide et profonde de la personnalité intellectuelle, morale et religieuse du jeune homme, l'exerçant à penser par soi-même dans la lumière de la foi, à gouverner sa vie dans le sens des directives chrétiennes, à progresser de son propre élan vers sa destinée éternelle, avec les secours spirituels de l'Eglise.

Laissons aux sociologues positivistes l'illusion de croire qu'éduquer un jeune homme, c'est lui infuser simplement la mentalité du milieu social pour le manœuvrer de l'extérieur par un système d'habitudes : ils méconnaissent l'autorité morale en la réduisant à une pure contrainte sociale et oublient que l'autorité morale est plus forte que toutes les influences sociales, car elle s'affirme à l'intérieur de l'esprit, prend forme d'exigence morale et provoque une initiative personnelle du sujet choisissant sa décision librement sous sa propre responsabilité ; ils ne peuvent voir que toute autorité spirituelle vient de Dieu et tend à raccorder l'homme à Dieu.

Pour nous, la fonction éducatrice n'a pas simplement à façonner une mentalité réflétant celle de la société religieuse, mais à susciter l'esprit qui éclairera et vivifiera de l'intérieur cette mentalité : elle exerce l'élève à se rendre maître de ses énergies spirituelles pour les développer dans le sens chrétien en les ordonnant au bien. Elle atteint son but, non quand elle obtient une soumission passive à une discipline extérieure et à un entraînement social, mais lorsqu'elle fait surgir dans l'âme de l'élève une initiative personnelle d'acceptation des vérités, directives et secours de l'Église et qu'elle développe en lui la lumière de foi, l'élan d'espérance, la règle intérieure de la charité, pour le faire penser, sentir et agir en chrétien.

La pression du laïcisme qui se développe dans la société a du moins le mérite de nous inviter à mettre en œuvre les énergies spirituelles que Dieu met à notre disposition et à les faire passer dans l'âme de nos élèves pour que ceux-ci développent leur personnalité spirituelle conformément aux dons qu'il a reçus, à la vocation qui les oriente dans l'avenir. Le laïcisme est une con-

séquence de l'ignorance religieuse, c'est un rétrécissement de l'horizon de l'esprit humain provoqué par une baisse de lumière spirituelle ; il n'a progressé qu'à la faveur des ténèbres et il rétrogradera quand les porteurs de la vérité divine sauront reprendre en mains et tenir plus haut leurs « instruments de lumière » pour faire rayonner la vérité dans les « fils de lumière » (filii lucis) qu'ils auront suscités par leur influence éducatrice.

Conclusion : Humanisme et Philosophie chrétienne

La crise actuelle de civilisation qui marque la régression du christianisme devant l'invasion laïciste, pose la question de notre collaboration actuelle au rayonnement de la vérité chrétienne et nous invite à vérifier la valeur, la portée de nos méthodes et de l'esprit qui les anime ou les laisse dégénérer en routines inefficaces. Si, dans l'enseignement catéchistique des enfants, un effort s'impose pour vivifier les méthodes et les adapter aux besoins actuels, le même effort d'adaptation s'impose dans l'enseignement religieux des élèves et des jeunes philosophes de nos collèges, pour pénétrer leur pensée de vérité chrétienne ; c'est ce que signifient les diverses enquêtes sur l'humanisme ou sur l'enseignement religieux dans le secondaire. Cet effort d'adaptation des méthodes, par rénovation de l'esprit qui doit les inspirer, déborde le cadre et les possibilités des éducateurs secondaires ; il implique le concours de l'enseignement supérieur qui prépare à leur tâche les professeurs du secondaire et les guide par les travaux et les directives de ses spécialistes ; c'est surtout des foyers d'enseignement supérieur, grands séminaires et universités catholiques, que peut surgir ce renouveau de lucidité spirituelle.

Pour élaborer un programme d'éducation vraiment humaine et authentiquement chrétienne et vivifier l'humanisme en l'animant d'esprit chrétien, il faut réincarner d'abord les directives doctrinales de la vérité chrétienne dans les éléments littéraires, scientifiques et philosophiques qui sont les véhicules de l'enseignement secondaire et les instruments de formation intellectuelle et morale. Les grands penseurs chrétiens du XIIIe siècle avaient accompli cette tâche et réussi à pénétrer de la lumière chrétienne toute la pensée de leur époque et celle de l'antiquité grecque : grâce à eux, l'humanisme se développait dans le sens chrétien et les éléments de l'enseignement étaient vivifiés d'esprit chrétien.

Prenant conscience de leur rôle d'interprètes de la Vérité éternelle auprès de leurs contemporains, ils avaient accompli le double effort de compréhension qui s'imposait à eux : comprendre la parole de Dieu et le langage de leurs contemporains, assimiler la vérité divine et la pensée de leur époque pour traduire la parole éternelle en un langage actuel et accessible à leurs contemporains. S. Albert le Grand et S. Thomas se sont donnés la peine de penser et de christianiser leur pensée en éclairant leur conception rationnelle du monde à la lumière de la révélation chrétienne : ils ont considéré la Révélation comme un secours effectif donné par Dieu à la raison humaine et ont collaboré à cette grâce divine par le travail de leur propre recherche rationnelle, de même qu'ils ajustaient les initiatives de leur bonne volonté à la grâce pour se sanctifier. Ils ont pensé en chrétiens la philosophie de leur temps, aussi, tout en intégrant au patrimoine doctrinal du christianisme l'apport des recherches rationnelles antérieures, ils ont réussi à dominer et à orienter la pensée de leur époque, ils ont su se faire comprendre de leurs contemporains et faire passer dans leur esprit la vérité chrétienne par le canal d'une conception rationnelle qui leur était familière et toute pénétrée de lumière chrétienne.

Depuis la fin du moyen âge, le fossé s'est élargi entre la pensée chrétienne et la pensée moderne par mutuelle incompréhension, le christianisme a vu se restreindre sa zone d'influence sociale et sa puissance de pénétration dans les esprits : serait-ce parce qu'au lieu d'animer la recherche rationnelle et d'être comme auparavant le ferment de transformation qui faisait lever la civilisation occidentale en chrétienté, la pensée chrétienne s'est laissée enfermer par des dialecticiens à courte vue dans un commentaire trop littéral des écrits du moyen âge ? Certains auteurs l'ont prétendu ; toujours est-il qu'il aurait fallu poursuivre le travail de christianisation de la pensée humaine amorcé par les Docteurs du XIIIe siècle et à mesure que de nouveaux problèmes se posaient à la raison dans la recherche scientifique et philosophique, élucider ces problèmes dans la lumière chrétienne, éclairer les données rationnelles à celles de la Révélation, afin de rendre plus vastes et plus claires les perspectives de l'esprit humain sur l'œuvre divine qui s'élabore dans la création de l'univers et se parfait par la rédemption de l'homme.

En laissant explorer sans elle et bientôt contre elle les nouveaux problèmes qui se posaient, la pensée chrétienne a laissé s'appauvrir le patrimoine intellectuel que lui avait légué le moyen âge et est restée en dehors des nouveaux domaines conquis par l'exploration méthodique des penseurs modernes. C'est dans ce domaine nouveau que l'humanisme entraîne les esprits en utilisant comme instruments de formation intellectuelle les éléments de pensée acquis par l'effort des trois derniers siècles : l'univers qu'il leur découvre non seulement déborde de beaucoup les frontières de celui qui était familier aux penseurs du moyen âge, mais il est en dehors de la pensée chrétienne explicitée en conception rationnelle du réel. De là, le malaise intellectuel de bien des esprits qui, recevant la double influence de l'humanisme et du christianisme, sont impuissants à mettre de l'unité dans leur pensée et à l'ordonner dans le sens chrétien.

De nos jours, le problème de l'humanisme se pose conjointement à celui de la philosophie chrétienne, et cette conjonction est révélatrice, car, d'une part l'humanisme, s'il n'est pas animé de christianisme, reste spirituellement stérile et devient vite facteur de régression morale comme on le constate dans le « *monde sans âme* » qui se disloque dans la crise actuelle ; d'autre part, la vérité chrétienne, si elle ne s'incarne pas dans un humanisme, dans une philosophie humaine et chrétienne, reste privée de son pouvoir de pénétration dans les esprits et de sa puissance de rayonnement dans la société. La vigueur intellectuelle et la lucidité chrétienne que nous admirons chez les penseurs du moyen âge venait de ce qu'ils avaient réussi à christianiser leur pensée et à penser leur christianisme ; nous retrouverons la même vigueur intellectuelle et la même lucidité de foi chrétienne, quand nous aurons réussi à notre tour à christianiser notre pensée et à penser notre christianisme, quand, à l'exemple des docteurs médiévaux, nous incarnerons la vérité chrétienne dans une conception rationnelle du monde que nous découvre la science actuelle, pour entrevoir l'œuvre de Dieu dans l'univers et dans l'homme à la lumière de la révélation qu'il nous offre pour aider notre pensée et la faire collaborer à notre salut. Et nous découvrant les réalités mystérieuses du monde divin et la relation essentielle de l'homme à Dieu, la Révélation chrétienne est source inépuisable de progrès intellectuel, c'est une aide gratuite et gracieuse

apportée par Dieu à la pensée humaine pour élargir et éclairer ses perspectives et faire collaborer l'homme d'une façon plus consciente et plus libre à l'entreprise de la création et de la rédemption : aide et grâce divine qui exige notre concours personnel et actif pour faire progresser notre pensée dans la vérité et développer en nous la lucidité surnaturelle de la foi.

Quand on parle d'*humanisme éternel*, on semble oublier que par lui-même, tout humanisme est une forme transitoire de culture humaine, réalisatrice de valeurs spirituelles provisoires dans le domaine de l'art, de la science ou de l'organisation sociale ; l'humanisme ne prend valeur d'éternité que par l'inspiration morale et religieuse qui l'anime, en ordonnant à la fin dernière et à la réalisation définitive de l'homme toutes les activités de l'esprit humain. L'humanisme actuel ne retrouvera sa fécondité spirituelle et sa valeur d'éternité que s'il s'anime à nouveau d'une âme chrétienne, de celle que Dieu a infusée au monde humain par la Rédemption : c'est la fonction permanente des collaborateurs de l'œuvre rédemptrice d'animer ce qui est humain de la vertu surnaturalisatrice du christianisme et d'être dans l'actualité humaine et l'humanisme contemporain des « *semeurs d'éternité* », « *satores eternitatis* ».

L. COCHET.

SE FAIRE DIRIGER EST-IL NÉCESSAIRE ?[1]

Quand on parle de la nécessité de la Direction, il ne s'agit pas d'une nécessité stricte, sous peine de faute, par exemple, ou d'impossibilité de parvenir au salut.

« Comment se sont sanctifiés d'innombrables solitaires dans « les grottes et les déserts où il n'y avait d'autres directeurs que « les oiseaux et les arbres ?... Quand ce directeur manque... « alors Dieu fait tout, Dieu ne peut pas se refuser à qui le cher- « che de tout son cœur[2]. »

Saint Vincent de Paul professe la même doctrine : là où les hommes manquent, là commence le secours de Dieu. A sœur Jeanne Lepeintre, privée pour un temps de directeur, il écrit :

« Si Dieu ne permet pas que vous ayez un père spirituel à qui « vous puissiez recourir en toutes rencontres, pensez-vous que ce « soit pour vous priver du bénéfice de la direction d'un tel « père ? — Point du tout. Au contraire, c'est Notre-Seigneur « qui prend sa place et qui a la bonté de vous diriger. Il paraît « bien qu'il l'a fait jusques à présent et ne doutez pas qu'il ne « le fasse jusqu'à ce qu'il y pourvoie autrement. »

Ce n'est point là un cas isolé.

« J'ai toujours remarqué, écrit encore le saint « ce soin parti- « culier de la Providence sur quantité de personnes de piété « destituées de semblables secours de la part des hommes et je « pourrais vous en rapporter quantité de beaux exemples et vous « dire des choses admirables sur ce point[3]. »

1. Extrait d'un volume à paraître aux Edit. *Spes*, Paris : *La Direction, d'après les Maîtres spirituels.*
2. *Corresp. de S. Liguori* t. I, p. 288.
3. P. Coste, *S. Vincent de Paul, Correspondance, entretiens et documents*, Paris, 1922, III, 614-615, n° 1192.

Le P. de Foucauld, dans le désert saharien, resta une année entière sans voir un confesseur.

On ne prétend pas non plus que la nécessité de la direction soit la même pour tous et pour une même âme à toutes les époques de sa vie également :

« Sainte Catherine de Gênes, au moment de ce qu'elle appelle « sa conversion, ressentit un grand besoin de direction spirituel- « le, plus tard elle fut pendant près de trente ans dirigée par « Notre-Seigneur Lui-même ; puis vers la fin de sa vie, elle en- « tra dans des voies extraordinaires fort ardues qui lui firent « éprouver de nouveau le besoin d'une direction très suivie[1]. »

Le problème est le suivant : la direction est-elle chose de luxe ou se présente-t-elle comme un besoin réel des âmes ?

Il faut répondre : c'est un véritable besoin des âmes. On pourrait en donner comme preuve d'abord ce fait que le sacrement de Pénitence profondément compris, s'il ne commande pas en rigueur la direction, du moins l'insinue et le suppose ; au surplus, l'Eglise n'autorise-t-elle pas, ou mieux, ne conseille-t-elle pas, dans les Instituts religieux, le compte de conscience ?

Mais il convient d'insister ; apportons d'abord le témoignage des maîtres spirituels les plus qualifiés.

*
* *

Nous ne pouvons songer à donner ici une énumération exhaustive ; quelques noms seulement.

Parmi les anciens, il y aurait à mettre en vedette les très claires paroles de S. Jean Climaque[2] par exemple chez les Grecs et chez les Latins, de Cassien[3] ; ce dernier avec plusieurs autres voit l'office du directeur d'âmes figuré par les rapports de Samuel avec Héli[4], de Corneille avec Pierre[5], de Paul avec Ananie[6]. La preuve n'est évidemment qu'analogique.

Quand il s'agit du témoignage des auteurs avant le XVIe siècle (S. Basile, S. Ambroise, S. Bernard, etc.) noter que le plus sou-

1. Chanoine Décrouïlle, *La sainteté sacerdotale*, t. I, 22e entretien, p. 263, Giard, Lille.
2. *Scala Paradisi*, Grad. IV, 5-12 (P. G. LXXXVIII, 680-681).
3. *Collationes*, coll. II, c. 1-13 (P. L. XLIX, 526-542).
4. I, *Reg.*, III.
5. *Act.* X.
6. *Act.*, V, 7.

vent, il s'agit de la direction en tant que nécessaire aux moines. Le plus souvent mais pas toujours (S. Jérôme écrivant à Paula ; S. Augustin dirigeant vierges, veuves et femmes mariées ; S. Louis recommandant à son fils : « Confesse-toi souvent, élis un confesseur idoine, qui soit prud'homme et qui te puisse sûrement enseigner à faire les choses qui te sont nécessaires »[3]) Là même où il s'agit de conseils à des religieux, les termes sont assez larges pour convenir, *servatis servandis*, aux personnes vivant dans le monde. Pour Gerson, la Direction est utile à tout le moins dans le cas des voies mystiques[2].

C'est à partir du XVIe siècle que d'une façon généralisée (car avant cette date on trouverait certains noms, S. Vincent Ferrier par exemple ; voir son *Traité de la Vie Spirituelle* traduit par le P. Rousset, IIe part., ch. I, p. 35 et suiv.) la pratique de la direction se trouve conseillée aussi bien aux personnes vivant dans le monde qu'aux âmes religieuses. Deux groupes d'influences contribuent à ce résultat : la pratique des retraites spirituelles accréditée par les *Exercices de S. Ignace* et les invitations formelles des premiers auteurs spirituels de la Compagnie de Jésus (Alphonse Rodriguez, + 1616 : *Pratique de la Perfection Chrétienne*, p. III, r. 7 ; Alvarez de Paz, + 1620 : *De via spirituali*, t. I, liv. V, cap. 12, 13 ; Ant. Le Gaudier + 1622 : *De perfectione vitae spiritualis*, p. II, lect. 2 ; De Punte, + 1624 : *Dux spiritualis*, tr. IV, cap. 2 ; Rossignoli, + 1640 : *De disciplina christianae perfectionis* liv. I, cap. 1) — d'autre part, les conseils de Saint François de Sales (notamment *Introd. à la Vie Dévote*, 1re partie, ch. IV) : « Cherchez quelque homme de bien qui vous guide et conduise ; c'est ici l'avertissement des avertissements ». On voit très bien par certains détails de la vie de Sainte Chantal qu'à son époque, les personnes même de piété ne songeaient guère à se faire diriger. Il lui faut une inspiration d'En-Haut pour qu'elle y pense et elle confesse :

« Encore que j'eusse été élevée par des personnes vertueuses,
« néanmoins je n'avais jamais ouï parler de directeur, de maître
« spirituel, ni de rien qui approchât de cela. »[3]

Par la suite, les invitations à prendre un directeur seront fré-

1. *Mémoires de Joinville*, dernier chapitre.
2. FOURRAT, *Spiritualité*, t. II, p. 409.
3. Cité par BREMOND, *L'invasion mystique*, p. 514.

quentes chez les auteurs spirituels. Quelques noms : Saint Ligori dans sa *Morale* et dans ses *Lettres* est *formel.* Godinez est d'une force trouvée par quelques-uns excessive :

« Sur mille personnes que Dieu y appelle (à la perfection) dix « à peine correspondent, et sur cent que Dieu invite à la contem- « plation, quatre-vingt-dix-neuf manquent à l'appel. C'est pour « cela que je dis : il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. Au « lieu d'exagérer les difficultés de cette entreprise et de tant se re- « jeter sur la faiblesse humaine, il faut reconnaître que l'une des « principales causes est le manque de maîtres spirituels. Malheur « aux communautés à qui ces maîtres font défaut ou qui, les « ayant, ne savent ni les reconnaître, ni les estimer ! Ils sont, « après la grâce de Dieu, les pilotes qui guident les âmes par cette « mer inconnue de la vie spirituelle. Et si nulle science, nul art, si « simple soit-il, ne se peut bien apprendre sans un maître qui « l'enseigne, beaucoup moins pourra-t-on apprendre cette haute « sagesse de la perfection évangélique où se rencontrent des mys- « tères si profonds, des visions et des révélations si ambiguës, « des ravissements et des extases qui peuvent provenir de Dieu ou « du démon, où les vertus morales en s'écartant du juste milieu « par excès ou par défaut peuvent devenir des vices, où le cordial « de l'oraison peut se tourner en poison de perdition, où les vi- « sions peuvent être des illusions, où une âme peut travailler « beaucoup et gagner peu. C'est pourquoi je tiens pour chose « moralement impossible que sans miracle ou sans maître une « âme puisse pendant de longues années traverser ce qu'il y a de « plus élevé et de plus ardu dans la vie spirituelle sans courir « risque de se perdre. Or, autant Dieu est ennemi des miracles « qui ne sont pas nécessaires, autant il aime que ceux qui s'ap- « pliquent à vivre de l'esprit aient un père spirituel entre les « mains duquel ils résignent et remettent leurs actions, leurs vo- « lontés et leurs plaisirs sans se confier en soi-même ni peu ni « beaucoup. Dans l'Eglise triomphante les anges se transmettent « les uns aux autres les vérités qu'ils contemplent : ainsi c'est le « bon plaisir de Dieu que dans l'Eglise militante les hommes « s'instruisent entre eux sans recourir au ministère miraculeux « des anges. »[1]

1. *Théologie mystique*, liv. 7, c. 1., p. 271.

Plus proches de nous, Faber, Saudreau, Marmion, combien d'autres :

« Quand nous venons à jeter un coup d'œil sur la multitude « des âmes pieuses, qu'est-ce qui excite en nous les plus vifs re- « grets ? C'est de voir la grâce dissipée, de voir les grands prin- « cipes disparaître les uns après les autres et d'être témoins de la « fragilité des plus nobles desseins. Or, la plupart de ces maux « proviennent du manque de directeur spirituel. Peut-on en dire « davantage pour faire voir l'importance d'un pareil guide ? Tous « les saints n'ont qu'une opinion à cet égard : avoir un direc- « teur, être plein de franchise avec lui, enfin lui obéir sans scru- « pules et sans efforts. Une fois ce point obtenu, on a à demi « vaincu dans le combat de la vie spirituelle. »[1]

« Combien de païens qui pourraient pourtant se sauver ne fe- « ront pas leur salut s'ils ne rencontrent quelque zélé mission- « naire, de même combien de fidèles appelés à la perfection ne « l'atteindront pas, faute d'un guide éclairé. »[2]

« Il est selon l'ordre de l'adorable providence de Notre-Sei- « gneur que nous soyons guidés, non par des visions ou par des « anges, mais par des hommes qu'il a daigné nous donner à cet « effet et par la bouche desquels il veut bien nous parler. »[3]

*
* *

A supposer même que l'on ne possédât point tous ces témoignages, il suffirait d'examiner ce qu'est la direction en elle-même pour en comprendre la souveraine opportunité dans une vie spirituelle bien menée.

Il existe, en gros, trois catégories d'âmes : les commençants (voie purgative), les progressants (voie illuminative), les parfaits (voie unitive) ; dans chacune de ces trois voies la direction s'avère indispensable.

Voie purgative. Sans apprentissage ni conseil, aucun métier ne se peut sérieusement et rapidement pratiquer ; or, le « métier » de servir Dieu n'est pas toujours aisé. Pour apprendre à lutter contre la tentation, voir clair et tenir devant les occasions de pé-

1. Faber, *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, p. 331.
2. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, Paris, 1905, II, 253.
3. Dom Marmion, *Vie* par Dom Thibaut, p. 260.

ché, s'adapter au devoir, aux vertus commençantes, quoi de plus utile auprès de soi ? De bons conseils sont dans les livres, mais il faudrait les consulter et même alors, rien ne supplée un guide oral.

Pour les jeunes, notamment, la direction spirituelle est indispensable :

« L'assistance du prêtre, et fréquente au début de la vie spiri-
« tuelle, est aussi indispensable que celle du maître durant les
« longues années de la formation intellectuelle. C'est la loi com-
« mune, et les autodidactes ne font que confirmer cette règle.
« Que de jeunes imprudents éviteraient les plus lamentables nau-
« frages de la foi et du reste s'ils avaient le courage, lorsque s'é-
« lèvent les premières difficultés, nuages de la passion ou du
« doute, de s'ouvrir à un prêtre expérimenté ! Mais non, avec
« une hâte insensée, ils rompent les attaches qu'ils avaient de ce
« côté, abandonnent l'usage de la confession, tranchent, en jeu-
« nes présomptueux qu'ils sont, les problèmes les plus graves de
« la vie religieuse et morale et ils s'en vont à l'aventure !... Pau-
« vres enfants ! »[1]

On trouverait, ici ou là, d'intéressants aveux de jeunes. Claude Bouvier, qui deviendra prêtre plus tard, écrira : « Si j'avais ren-
« contré, surtout pendant mon enfance, cet homme (un direc-
« teur) éclairé et fort, j'aurais trouvé plus facilement la bonne
« voie. »[2]

Sur la question grave entre toutes de l'importance d'une direction spirituelle, à tout le moins pour le choix d'un état de vie, il n'est personne qui ne se rende à l'évidence et nous ne croyons pas utile d'insister ; on trouverait ailleurs d'excellentes pages.[3]

Voie illuminative. L'âme qui se décide à servir Dieu doit lutter contre le démon qui cherche à la décourager, contre ses défauts, contre la routine... De plus, on peut avoir un beau courage mais peu de lumière ; que de pratiques incohérentes chez certains, ou mal ordonnées ! Même chez les plus éclairés et les plus courageux, il peut exister des conflits de devoirs, des problèmes de conscience. Sans aide, c'est le risque de faux-pas dangereux,

1. Lippert, trad. Hénusse, *Cœurs inquiets*, p. 124. Voir également Charmot, *L'âme de l'éducation, la direction spirituelle*, Spes ; en partic. ch. III.
2. Aveu de l'abbé Claude Bouvier, *Vie*, par Henri Bouvier et Hipp. Hemmer, Gabalda, p. 96.
3. Par exemple dans Charmot, *loc. cit.*, surtout pp. 42-49.

péchés par excès, de mortification par exemple, ou par défaut, le risque de contrefaçons équivoques « speciem quidem pietatis habentes, virtutem autem ejus abnegantes », à tout le moins l'enlisement facile, la stagnation.

Voie unitive. Là surtout, sauf peut-être pour les âmes parvenues aux derniers stades de l'union, les illusions sont faciles. Et puis, au milieu des nuits, nuit des sens, nuit de l'esprit, n'est-ce pas une grande sûreté et un grand réconfort d'avoir près de soi un phare, un port assuré ?

« C'est une loi générale de la Providence que les hommes qui « le plus souvent ne sont sauvés que par le secours d'autres hom- « mes, ne puissent aussi parvenir quand ils y sont appelés, à un « degré plus élevé de sainteté, que sous la conduite d'autres hom- « mes... Ceux qui tendent à une plus grande perfection, précisé- « ment parce qu'ils suivent une voie moins fréquentée, sont plus « exposés à l'erreur et ont, par ce fait même, plus que les autres, « besoin d'un maître et d'un guide. »

Ainsi parlait Léon XIII à l'évêque de Baltimore[1], s'inscrivant en faux contre la tendance américaniste à nier le bien-fondé de la direction en général et surtout pour ceux qui se trouvaient dans la voie unitive.

Voici comment, chacun de leur côté, le Vénérable Libermann et Mgr Gay s'expriment sur l'utilité, à chaque moment de la vie spirituelle, de l'appui d'une direction :

« Dans le temps des premiers désirs de se donner à Dieu, on est « dans une ignorance absolue sur tout ce qui tient à la sanctifi- « cation de son âme ; on ne sait même pas marcher à tâtons. « Dans cet état, on est souvent en danger de faire et d'embrasser « des choses qui sont en tout opposées à la volonté de Dieu et « qui souvent sont la cause de la perte de ces bonnes âmes. Dans « le temps des premières ferveurs de la conversion, il n'y a pas « de folie qu'une âme ne serait capable de faire si elle était livrée « à elle-même ; toute sa conduite étant imaginaire, et se trou- « vant dans une extrême effervescence, l'imagination la jette dans « de grandes erreurs. Si ces âmes ne sont pas dirigées, souvent « elles prennent une direction tellement fausse qu'elles finissent « par s'éloigner entièrement de Dieu. Dans le temps où l'âme « commence à faire des progrès et qu'un certain état d'oraison

1. Lettre du 22-1-1899.

« s'établit, elle ne peut se passer de directeur car elle n'entend
« rien à son état et va à tâtons ; et quoiqu'elle marche ainsi, elle
« va si promptement qu'elle risque de s'égarer dangereusement.
« Quand elle commence à s'établir solidement, elle a encore be-
« soin de direction pour aller avec assurance, pour ne pas se fier
« en ses propres lumières, pour ne pas tomber dans le relâche-
« ment lorsque tout suit le cours ordinaire, pour ne pas se trom-
« per dans les cas qui sortent de l'ordinaire et pour se soutenir
« dans les tentations quand elles viendront. Les personnes qui
« sont dans un état extraordinaire ont besoin plus encore d'être
« guidées et ne doivent jamais se fier en leurs lumières. Si elles
« ne sont pas dans la crainte et dans la défiance d'elles-mêmes,
« elles s'égarent dans toutes les circonstances ; il ne se trouve
« que très peu de cas où Dieu se plaît à conduire lui-même ces
« âmes sans le secours d'un directeur. »[1]

« Arrivées à un certain degré d'expérience et d'union à Dieu,
« écrivait à une correspondante Mgr Gay[2], les âmes reconnaissent
« l'impulsion divine et elles en ont une perception d'autant plus
« claire qu'elles sont, dans la pratique, plus fidèles à la suivre ;
« mais outre que, même pour ces âmes expérimentées, le con-
« trôle extérieur de l'Eglise reste toujours le juge, l'Eglise juge
« s'il y a lieu l'origine divine de l'impulsion et la moralité de
« l'acte qu'elle fait faire. Pour les âmes qui commencent, chez
« lesquelles la nature est encore fort vive, qui sont inclinées à
« l'exaltation et ont une pente à l'excès, il est de toute nécessité
« que ce contrôle s'exerce et qu'on n'agisse qu'en dépendance,
« ou au moins par conseil. Il faut donc que votre père spirituel
« approuve ce que vous faites et vous dise si ce qui vous pousse
« est de Dieu. « Examinez les esprits pour voir s'ils sont de Dieu »,
« dit Saint Paul : cela revient à dire que les fidèles doivent faire
« examiner leurs esprits par les représentants autorisés de Dieu
« sur terre. Ce n'est pas un homme qui contrôle Dieu ici ; c'est
« Dieu, présent dans un prêtre, qui rend témoignage à Dieu,
« agissant dans l'intérieur des âmes. »

1. *Ecrits spirituels du Vénérable Libermann*, p. 255-6, Paris, Gapme, 1891.
2. *Lettres de Direction*, 1re série, pp. 10 et ss.

*
* *

Une intelligente psychologie vient à son tour légitimer le besoin qu'ont les âmes de la direction. Il y a si peu d'esprits lumineux (du moins dans les matières spirituelles) de tempéraments parfaitement équilibrés, notamment dans le monde féminin, de gens droitement instruits. Chez ceux-là même où l'équilibre est parfait et le jugement entièrement sain, n'est-ce pas un besoin de s'appuyer sur autrui ? Il semble que, depuis la chute, l'homme, pour avoir voulu indûment désobéir, a gagné de ne pouvoir plus se conduire qu'en obéissant ; et ceux-là même qui s'entendent le mieux à guider les autres ont souvent besoin pour leur propre conscience d'un guide autre qu'eux-mêmes.

« Saint François de Sales parle en un endroit, de quelques « âmes qu'il connaît bien et d'une qu'il ne connaît pas. Celle « qu'il ne connaît pas, c'est la sienne ; le plus délié psychologue « ne voit pas clair au fond de lui-même ou n'est jamais sûr de « voir clair. De là évidemment la nécessité d'un guide qui, lui, « ait vu clair. »[1]

Le chanoine Beaudenon reconnaît à la direction de précieux avantages : elle nous fait pratiquer une forme très méritoire d'obéissance et nous enracine dans l'humilité ; puis il ajoute — et ceci se rapporte directement au point présent, à savoir les exigences de la psychologie :

« En exposant une situation on l'éclaircit. La présence d'un « auditeur nous stimule et la nécessité de nous faire comprendre « dégage nos idées. Nous sommes trop près de nous pour nous « bien voir nous-mêmes : un autre est à la distance voulue. Que « d'illusions partielles nous trompent, qui ne nous tromperaient « pas chez autrui ! Il y a des personnes très habiles à donner des « conseils et qui hésitent devant une décision personnelle. D'au- « tres ont le tort de ne pas hésiter assez ; la direction donne con- « fiance et courage. Jusque dans les déterminations les plus or- « dinaires, toute personne prudente garde une crainte lointaine « de se tromper. Cette crainte, la parole du directeur la dissipe

1. F. Strowski, *S. François de Sales*, éd. de *la Pensée Chrétienne*, p. 49.

« entièrement. Ainsi dégagé, on agira avec un entrain tout au-
« tre. »[1]

Il peut ne pas être sans intérêt d'observer que chez ceux-là mêmes qui rejettent nos disciplines catholiques, ou du moins ne les utilisent pas communément, on trouve l'éloge de la direction, le regret de ne pouvoir comme il conviendrait, en bénéficier. Dans son livre qui date un peu, mais où l'on peut glaner quelques remarques de judicieuse sagesse humaine, J. Payot blâme l'Université de ne pas exploiter ou pas suffisamment dans l'éducation qu'elle préconise, le besoin et le goût des jeunes gens à se confier :

« C'est ce besoin si humain, écrit-il, que l'Eglise catholique
« satisfait par les directeurs de conscience. Si on soupçonnait
« quelle importance peut avoir une parole d'encouragement, un
« bon conseil à ces heures bénies de la vingtième année ! Si l'Uni-
« versité empruntait à l'Eglise Catholique tout ce que l'admirable
« connaissance du cœur humain a suggéré à cette prodigieuse
« institution, l'Université gouvernerait sans conteste et sans riva-
« lité l'âme de la jeunesse »[2],

et il rêve de la direction par les professeurs.

R. Plus.

1. *Pratique progressive de la confession et de la direction*, t. II, 2e partie, ch. II, 1, 6.
2. *L'Education de la volonté*, p. 259.

LE CIEL DE CONFUCIUS

Essai de théodicée d'après l'enseignement moral du Sage chinois.

I. Coup d'œil sur la philosophie morale de Confucius

Confucius est avant tout un moraliste, et un grand moraliste. Les spéculations philosophiques proprement dites ne trouvent guère le place dans son enseignement ; car il visait uniquement à être pratique et immédiatement utile à son peuple, miné depuis longtemps par la situation particulièrement orageuse du pays. L'antique *Chou-King*, ou *Livre des Annales*, nous apprend que dès le XI[e] s. avant Jésus-Christ, la monarchie avait perdu beaucoup de son ancien prestige. Le règne du roi Suan (827-782) apparut comme un rayon de lumière, mais il ne brilla pas longtemps. Le successeur de Suan, Yu le Sombre (782-771) mit tout le royaume à la merci d'une misérable courtisane. A l'instigation de celle-ci, il chassa le père de son épouse légitime, le prince Tsîn, qui, furieux, le saisit et le livra, lui et tout son royaume, aux mains des barbares. Le vénérable *Livre des Odes*, *Cheu-King*, nous a laissé un tableau saisissant de cette période de bouleversements généraux :

« A la conjonction du soleil et de la lune, le premier jour du dixième mois lunaire,
Jour qui était *Sîn-mau*,
Le soleil a été éclipsé,
Ce qui est de très mauvais augure.
Alors la lune devint petite,

Et le soleil aussi devint petit.
A présent le sort des gens du peuple
Est vraiment déplorable.

« Le soleil et la lune annoncent des malheurs ;
Ils s'écartent des principes qui doivent les diriger ;
Tout le royaume est mal gouverné,
Parce que les hommes vertueux sont éloignés.
Que la lune soit éclipsée,
Ce n'est pas un grave désordre,
Mais le soleil est éclipsé aussi ;
Un grand malheur est sur le point d'arriver !

« Tonnerre, éclairs, le ciel est tout embrasé !
Il n'est ni tranquillité, ni bonheur.
Tous les cours d'eau bouillonnent et débordent ;
Les rochers tombent de la cime des montagnes.
Les montagnes sont devenues des vallées,
Et les vallées profondes se transforment en collines.
Malheur aux hommes de ce temps !
Pourquoi donc le roi ne réforme-t-il pas l'administration du royaume ?

« Une femme d'une grande beauté, nouvellement élevée au rang d'impératrice, attise la discorde[1] ! »

L'*éclipse* dont il est question dans ce tableau tragique, a soulevé bien des discussions savantes parmi les sinologues modernes. A la suite du Père Amiot, S. J.[2], tous admettent aujourd'hui que l'éclipse eut lieu à la sixième année de Yu-Wang, et que, par conséquent, l'événement rapporté par le Cheu-King est une description poétique, mais réelle, des désordres de cette époque[3].

1. Cheu-King, II, IV, 9.
2. « *L'antiquité des Chinois prouvée par leurs monuments* », dans les « *Mémoires concernant les Chinois* », t. II, 1777.
3. Cfr. Dr Wilh. Grube, *Geschichte der Chinesischen Litteratur*, p. 58. « Cette ode dont le rédacteur, visiblement lui-même un haut dignitaire, décrit la situation irrémédiable sous le gouvernement du Roi Yu qui, complètement impuissant en face de sa concubine Pao-Shi, conduit l'Empire au bord de l'abîme. »

Après la mort de Yu-Wang, la situation semble s'aggraver encore. Le *Tch'ouen-ts'iou* (Chronique de Confucius, 722-481) nous dit avec angoisse que l'iniquité et le chaos règnent partout. Le pays est déchiré par les guerres ; les familles sont dispersées, les maisons livrées au pillage...

Ce triste état de choses persistait au temps de Confucius (né en 552 avant J.-C.). Homme d'Etat droit et vertueux en même temps qu'observateur perspicace, Confucius ne pouvait supporter la vue de tant de malheurs. Il consacra tout son enseignement à extirper le mal jusqu'à la racine. Pour réussir dans cette tâche ingrate[1], il fallait commencer par réformer les mœurs des grands ; car la conduite, bonne ou mauvais, du peuple, dépend essentiellement, d'après le Sage, de la conduite des princes qui le gouvernent. « Gouverner, dit-il, signifie être juste ; si vous conduisez le peuple en étant juste, qui osera n'être pas juste[2] ? » « Si, dit-il encore, le prince est personnellement juste, il régira sans avoir l'aide des lois ; s'il est personnellement injuste, quand même il ferait des lois, celles-ci ne seraient pas observées[3]. » Le prince est donc responsable de la moralité publique aussi bien que du bien-être général de ses sujets. « Si vous n'aviez pas de convoitises, les gens ne voleraient pas, même s'ils étaient payés pour le faire ! »

Le devoir primordial du prince est d'assurer la paix et la prospérité de son peuple. Pour cela, il doit s'appliquer à la vertu ; car c'est la vertu qui établit la bonne entente entre les hommes. Seuls les saints rois de l'antiquité (Yao, 2357-2258, et Chouen, 2258-2206) possédaient la vertu dans toute sa plénitude. Mais tout homme est capable de s'approcher de leur idéal, en s'efforçant de devenir *tsouen-tseu, homme supérieur ;* car « par leur nature, les hommes sont les mêmes », les uns comme les autres peuvent devenir vertueux : seuls « les plus grands sages et les plus sots sont incapables de changer[4] ». Or, la vertu parfaite consiste « à pratiquer cinq choses partout sous le ciel, à savoir : la gravité du maintien, la grandeur d'âme, la sincérité, la diligence et la bienfaisance. Car la gravité inspire le respect, la

1. Disons tout de suite, pour être exact, que Confucius n'y a pas réussi ; il se heurta continuellement à la mauvaise volonté des princes.
2. Louen Yu, XII, 17.
3. Ibid., XIII, 6.
4. Louen-Yu, XVII, 2 et 3.

grandeur d'âme les cœurs ; la sincérité obtient la confiance ; la diligence exécute les œuvres utiles ; la bienfaisance rend facile la direction des hommes[1] ».

Deux choses sont nécessaires pour atteindre à ce degré de perfection : l'étude des doctrines des Anciens, contenues dans le *Livre des Odes* (*Cheu-King*) et le *Livre des Annales* (*Chou-King*) ; et la bienveillance envers le prochain. — Si, d'une part, Confucius condamne comme néfastes l'étude « des doctrines étranges[2] », c'est-à-dire celles qui ne sont pas conformes à l'enseignement des Anciens, d'autre part, il encourage l'étude de la sainte doctrine. « Mes enfants, dit-il à ses disciples, pourquoi n'étudiez-vous pas le Livre des Odes ? Il est propre à nous exciter à la pratique de la vertu... Celui qui n'a pas étudié le *Tchou-nan* et le *Chao-nan* (les deux premiers livres du *Livre des Odes*) n'est-il pas comme un homme qui se tiendrait le visage tourné vers un mur (ne voyant rien, et ne pouvant faire un pas[4]) ? Le *jîn*, l'amour du prochain conduit aussi à la vertu parfaite, parce qu'il est la racine de l'équité. Il établit la concorde entre les hommes ; et maintient la paix dans la société ; « par lui, l'*homme supérieur* aime les petites gens (slao-jèn). Il suppose la destruction de tout amour propre : « se vaincre soi-même, et revenir aux règles de bienséance, c'est la vertu parfaite[4] ». Il suppose également la piété filiale (*hsiao*), car c'est en aimant nos proches parents que nous apprenons à aimer les hommes. « Piété filiale et obéissance fraternelle ne sont-elles pas la source de toute bienveillance envers autrui ? » Et ailleurs : « La bienveillance est l'élément essentiel de l'humanité, et son grand exercice consiste dans l'amour des proches parents[5]... »

En somme, l'amour du prochain est la maîtresse de toutes les autres vertus : réciprocité, loyauté, fidélité, bienséance. Avec l'étude de la doctrine des Anciens, il constitue ce que Confucius appelle « la culture » de l'*homme supérieur*. Mais comme celui-ci vit non pas pour lui-même, mais pour la société, la « culture » qu'il s'efforce d'acquérir doit l'aider uniquement à gouverner le peuple en toute justice et équité. « Le Maître dit : Il (l'*homme*

1. Ibid., XVII, 6.
2. Ibid., II, 16.
3. Ibid., XVII, 8-10.
4. Yi-King, Kîn-Kua.
5. Louen-Yu, XII, 1.

supérieur) se cultive en toute révérence... Il se cultive afin de purifier son prochain... et le peuple entier, — c'est à quoi Yao et Chouen s'appliquaient. »

Voilà, esquissée à grands traits, la substance de l'enseignement du grand Sage. Le bien-être du peuple, le bon gouvernement de l'Etat, la paix et la prospérité du royaume, sont tout l'objet de sa sollicitude. La morale de Confucius est donc une morale politico-sociale ; elle ne s'intéresse directement qu'à la société : les individus en tant qu'individus n'y trouvent pas de place ; et l'*homme supérieur* lui-même, s'il demeurait un simple particulier, ne serait pas plus digne de considération que les *siao jên*, les «*petites gens* ».

*
* *

II. — La Conception religieuse de Confucius

Ce souci constant de procurer à son pauvre pays la paix et le bien-être matériel, fait que, apparemment, Confucius néglige ce à quoi les Anciens — qu'il vénère pourtant sans réserve — ont attaché une souveraine importance : les êtres invisibles et leur intervention dans les affaires des hommes. C'est pour cette raison que, à l'exemple des commentateurs de l'Ecole matérialiste de Tchou Hsi (vers 1200 de notre ère), des écrivains étrangers modernes ont voulu faire de Confucius un « incroyant », auteur et propagateur d'un beau système de morale, mais d'une morale toute terre à terre. Et de fait, plusieurs textes du *Louen-Yu* semblent à première vue justifier cette opinion. « Le Maître ne parlait pas des choses extraordinaires, ...ni des esprits[1] . » « Le Maître n'enseignait que quatre choses : les lettres humaines et les arts libéraux, la morale, la fidélité et la sincérité[2]. » — Tseu-Koung dit : « Il est donné à tous les disciples d'entendre les leçons du Maître sur la tenue du corps et les bienséances, mais non ses enseignements sur la nature de l'homme et l'action du Ciel[3]. » Se basant sur ces textes et d'autres du même genre, le sinologue néerlandais bien connu, Dr. J. M. Degroot, déclare avec autorité : « Nous pouvons donc définir la religion de Confucius com-

1. *Louen-Yu*, VII, 20.
2. *Ibid.*, VII, 24.
3. *Ibid.*, V, 12.

« me l'union du culte de la nature et du culte des morts, ou, « plus exactement, — puisque les âmes des défunts font partie « intégrante de la nature, — comme le culte de la nature pure « et simple. De fait, *il n'y a, dans ce système, ni Dieu au-dessus « de la nature, ni Créateur de l'univers, ni Jahwé, ni Allah*[1]. » Un sinologue anglais accusait naguère d'« ignorance coupable » tout auteur qui oserait faire de Confucius un « incroyant »[2]. Nous nous gardons bien d'adresser cette accusation à l'auteur du si fameux ouvrage « The Religious system of China », mais force nous est de dire que le Dr. Degroot se montre, dans les lignes que nous venons de citer, d'une partialité étonnante, qui ne peut s'expliquer que par sa tendance rationaliste. Car, nous le verrons, sa « définition » de la religion de Confucius est absolument contraire à la tenue générale des textes des Classiques, et surtout à l'esprit religieux du Sage.

Mais pourquoi Confucius, dans nos classiques, s'est-il abstenu de parler du monde invisible et de la nature du « Ciel » ? Nous en avons donné une raison ci-dessus, à savoir que Confucius, soucieux, dans ses œuvres, de donner au peuple un enseignement immédiatement utile, évite toute spéculation philosophique. Le Dr. J. Ross[3] a fait prévaloir d'autres motifs que nous faisons nôtres. Les Classiques[4] ne contiennent pas *tout* l'enseignement de Confucius ; ce sont plutôt des morceaux fragmentaires, des notes, le plus souvent rédigées par des disciples, groupés sans ordre logique. Enfin, l'histoire littéraire nous apprend que nos Classiques ont subi bien des remaniements au cours des siècles qui ont suivi leur première rédaction. — Tout cela nous permet de supposer déjà que Confucius a parlé du « Ciel », mais que les rédacteurs des Classiques ne nous ont pas transmis cet enseignement.

Par l'examen des textes des Classiques, qui va suivre, il apparaîtra clairement que, de fait, on y retrouve des traces d'un tel

1. *The Religion of the Chinese*, p. 103.
Le Père Carron semble partager l'erreur de Degroot : « ...quoique respectueux des rites (Confucius) n'était au fond qu'un sceptique ou plutôt un matérialiste... » *Confucius, sa vie et sa doctrine*, p. 49.
2. Dr John Ross, *The Religion of Confucius*, dans *The Chinese Review*, vol. I, july 1914, n° 3, p. 132 : « Careless ignorance alone can claim Confucius as an Agnostic »...
3. Dans l'article cité.
4. Le Dr Ross parle surtout du *Louen-Yu* et du *Tchang-Yung*.

enseignement. En effet, Confucius se montre, dans ses œuvres, d'une foi et d'une confiance inébranlables en l'Etre souverain, principe et ordonnateur du monde et de tout ce qu'il renferme[1]. Sans doute, dans certains passages, cet Etre souverain, le « Ciel », ne paraît pas dépasser la simple personnification d'une force mystérieuse mais naturelle ; cependant l'ensemble des textes, nous le verrons, montre clairement que Confucius attribuait à cet Etre toutes les caractéristiques d'un Dieu personnel et unique.

*
* *

Avant de procéder à l'analyse des textes, voyons les différentes acceptations qu'a reçues le terme « Ciel », *T'iên*.

Au temps de Confucius comme aujourd'hui, le mot *ciel* signifie avant tout le ciel matériel, la voûte céleste. Mais le Sage l'emploie aussi dans plusieurs autres sens. « T'iên » désigne tantôt cet élément cosmique qui, uni à la terre (*ti*), constitue un agent producteur et transformateur des êtres matériels[2] ; tantôt la nature ; tantôt tout ce qui est naturel, par opposition à l'artificiel. Mais le plus souvent le « Ciel » est un terme technique désignant cet être souverain, dont dépend l'existence des hommes et des choses[3]. Entendu dans ce dernier sens, — le seul qui nous intéresse ici, — le « Ciel » porte également, dans nos anciens Classiques, les titres de : *Shang-ti, Maître suprême ; Hao-t'iên Shang-ti, Maître suprême d'En-Haut*. Cependant Confucius ne s'est servi de ces titre qu'une seule fois, lorsqu'il dit : « Par les sacrifices *Kiao* et *Chew* on rendait hommage au Maître Suprême d'En-Haut[4]. » Ce fait singulier à première vue ne doit cependant pas nous étonner ; comme l'a fait remarquer très justement un sinologue américain, « Shang-ti » est un titre religieux préconfu-

1. Confucius avait foi dans une Puissance régulatrice dont la vertu princière fournissait l'image, il avait des élans de piété vers une Providence céleste dont il croyait tenir sa mission civilisatrice, et il se sentit en communion de pensée avec elle. » — M. GRANET, *La Religion du Chinois*, p. 116.

Malheureusement, par « Providence céleste », Granet, comme les commentateurs rationalistes chinois, entend une force motrice toute impersonnelle.

2. *Tchung Yung*, art. 26.

3. Cfr. H. GILES, *Chinese-English Dictionary*, n° 11, 208, pp. 1008 et suivantes.

4. *Tchung-Yung*, art. 19.

céen, tandis que « T'ièn » (Ciel), est un terme philosophique ; il n'est pas étonnant que Confucius, qui est un philosophe, emploie plus volontiers le mot « Ciel » pour désigner le Maître Suprême d'En-Haut[1].

Pour connaître la pensée de Confucius relativement au « Ciel », il nous faut parcourir tout d'abord deux ouvrages antiques, dont nous avons déjà cité de nombreux passages : le *Louen-Yu*, « Entretiens » de Confucius, et le *Tchung-Yung*, « Invariable milieu ». Le premier est l'œuvre des disciples immédiats du Sage, le second de son petit-fils Khoung-Ki, plus connu sous le nom de Tse-scu (né vers l'an 500 av. J.-C.). Ce sont à peu près les seuls écrits qui reproduisent fidèlement l'enseignement du Maître.

En étudiant ces deux ouvrages attentivement, et sans idée préconçues, l'on est aussitôt frappé par le fait que Confucius modèle toute sa vie sur le *Décret du Ciel*. Suivre en toutes choses la volonté du Ciel, c'est, d'après lui, la somme de la sagesse humaine. « Celui qui ne connaît pas la volonté du Ciel, ne sera jamais un sage[2]. » « Un prince sage, dit-il ailleurs[3], doit se perfectionner lui-même, en remplissant tous ses devoirs familiaux et sociaux. Mais il ne peut remplir ses devoirs qu'à la condition de bien connaître les hommes et le Ciel qui règle la conduite des hommes. »

Cette connaissance de la volonté du Ciel est très difficile à acquérir bien qu'on puisse y parvenir. Elle suppose de notre part des réflexions longues et persévérantes ; car « la Providence du Ciel est mystérieure » ; « elle ne peut être perçue ni par l'ouïe, ni par l'odorat[4] ». Aussi, Confucius avoue-t-il dans un passage remarquable où il décrit à ses disciples l'évolution de sa faculté intellectuelle, que c'est seulement à l'âge de cinquante ans qu'il a commencé à connaître « les lois du Ciel ». « A quinze ans, dit-il, je m'appliquai à l'étude de la sagesse ; à trente ans, je

1. « Althought *Shangti*, « The Supreme Ruler », may be looked upon as the very term for God, in pre-Confucian monotheism, *T'ien*, « Heaven » has very much the same force as a term in natural philosophy of the Chinese. » — Dr F. Hirth, *The ancient History of China*, IV, p. 96.
2. *Louen-Yu*. XX, 3.
3. *Tchung-Yung*, art. 20.
4. *Tchung-Yung*, art. 26 à 33, *citations de Cheu-King*.

marchais d'un pas ferme dans le chemin de la vertu ; à quarante ans, j'avais l'intelligence parfaitement éclairée ; à cinquante ans, je connaissait la Providence du Ciel ; à soixante ans, je comprenais tout ce que mon oreille entendait ; à soixante-dix ans, je pouvais satisfaire les désirs de mon cœur sans transgresser aucune règle[1]. »

En quoi consiste cette connaissance qui a exigé tant d'années de laborieuses recherches ? Connaître la Providence du Ciel, c'est, — ainsi que nous l'apprennent les Classiques, — se rendre compte que tout arrive conformément aux décrets du Ciel. En cherchant les causes du bien et du mal, le grand Sage a découvert que derrière les diversités et les contradictions, réelles ou apparentes, dans les affaires humaines, dans les phénomènes terrestres et célestes, il y a un conducteur surhumain, divin, qui, sans paroles, sans bruit, mais avec une main toujours ferme et sûre, dirige tous les événements vers des fins qu'il a conçues à l'avance. Confucius a reconnu que le moindre des êtres, la moins importante des affaires, est sous le contrôle du Ciel, qui voit tout, qui connaît tout ; en un mot, que le hasard n'est pas.

Tout d'abord, c'est le « Ciel » qui produit tous les êtres, et donne l'accroissement à chacun d'eux d'après les exigences particulières de sa nature[2] ». C'est lui qui met dans le cœur de l'homme la loi naturelle, directrice de ses activités morales : « La loi que le Ciel a mise dans le cœur de l'homme s'appelle la loi naturelle ; l'observation de cette loi s'appelle la voie, ou la règle de nos actions : il n'est jamais permis de s'écarter de la règle de nos actions, même un instant[3]. » De plus, avec la vie, le Ciel a donné à l'homme la vertu et l'intelligence. Interrogé par le premier ministre de la principauté de Wou sur la sagesse de son Maître, Tseu-Koung, le disciple préféré de Confucius, répondit : « Certainement le Ciel lui a prodigué ses dons sans mesure ; il possède à peu près la plus haute sagesse possible, et de plus une grande habileté dans beaucoup d'arts[4]. » Et Confucius a dit lui-même à ses disciples : « Le Ciel m'a donné la vertu avec l'existence[5]. »

1. *Louen-Yu*, II, a.
2. *Tchung-Yung*, art. 17.
3. *Tchung-Yung*, art. 1.
4. *Louen-Yu*, IX, 6.
5. *Ibid.*, VII, 22.

Puisque tout dépend du Ciel, le Ciel est tout puissant : son pouvoir s'étend à tout ce qui est. « La vie et la mort sont soumises aux décrets de la Providence, les richesses et les honneurs dépendent du Ciel[1]. » Contre cette toute-puissance du Ciel, l'homme, quel qu'il soit, ne peut absolument rien. « Pei-You étant malade, le Maître alla lui rendre visite. Il lui prit la main à travers la fenêtre et dit : « Nous le perdrons, le Ciel l'a ainsi « ordonné[2]. » Un certain Kung-Pei-Liao, fonctionnaire à la cour de Lou, organisa un complot pour mettre fin à l'enseignement de Confucius. Quelqu'un l'ayant dénoncé au Maître, celui-ci se contenta de dire : « Si ma doctrine doit suivre sa voie, c'est que le Ciel l'a décidé. Si elle doit être arrêtée dans sa marche, c'est que le Ciel le veut. Que peut faire Koung-Pei-Liao contre les décrets du Ciel ?[3] » Une autre fois, au cours d'une pérégrination, Confucius fut menacé par les habitants du bourg de K'ouang. Convaincu de son innocence, il dit avec calme à ses disciples : « Ouen-Wang étant mort, la doctrine n'est-elle pas ici (en moi)? Si le Ciel avait voulu que la doctrine disparût de la terre, il ne me l'aurait pas confiée après la mort de Ouen-Wang. Le Ciel ne veut pas encore ravir la doctrine de la terre. Que peuvent me faire les habitants de K'ouang ?[4] »

Ayant tout fait, et bien fait, le Ciel veille encore sur tout. L'homme soit se laisser conduire par lui sans jamais se plaindre de son sort. « Le sage ne se plaint pas du Ciel, et n'accuse pas les hommes. Il ne quitte pas le droit chemin ; il attend tranquillement les dispositions de la Providence[5]. » Et ailleurs : « Je ne me plains pas du Ciel... Je m'applique à l'étude de la sagesse, commençant par les principes fondamentaux, et avançant par degrés. Celui qui me connaît n'est-ce pas le Ciel[6] ? » En effet, le Ciel voit tout ce qui se passe ici-bas ; il est impossible de le tromper. Le Maître étant gravement malade, Tseu-Lou engagea les disciples à lui servir d'intendants (comme si leur Maître exerçait encore une charge importante). Le mal ayant un peu diminué, Confucius, qui jusque-là était sans connaissance, revint à lui, et voyant ce que Tseu-Lou avait fait, il dit : « Il y a longtemps que

1. *Ibid.*, XII, 5.
2. *Ibid.*, VI, 8.
3. *Ibid.*, XIV, 38.
4. *Ibid.*, IX, 5.
5. *Tchung-Yung*, art. 14.
6. *Louen-Yu*, XIV, 37.

Tseu-Lou use de faux semblants. Je n'ai pas d'intendants, et cependant je suis comme si j'en avais. Puis-je tromper quelqu'un par cette ruse ? Espéré-je tromper le Ciel[1] ? » De cette attitude d'abandon vis-à-vis de la Providence du Ciel, découle naturellement celle de respect et de crainte, ou plus exactement, de vénération respectueuse. Confucius dit : « Le sage respecte trois choses : il respecte la volonté du Ciel ; il respecte les hommes éminents en vertu et en dignité ; il respecte les maximes des sages[2]. »

Cette crainte n'est pas un vain mot. Comme nous l'avons dit, Confucius place l'essence de la sagesse humaine dans la conformité de la volonté de l'homme à celle du Ciel. S'opposer à la volonté du Ciel, transgresser les décrets de la Providence, c'est violer l'harmonie de la nature et, de ce chef, mériter un châtiment du Ciel.

En effet, le Ciel est bon et juste. Il récompense ceux qui font le bien et châtie ceux qui agissent mal. Confucius cite volontiers un passage du Cheu-King, où il est dit : « Notre excellent et aimable prince brille par ses vertus. Il gouverne le peuple et dirige les ministres avec sagesse. Le Ciel le comble de biens ; il le conserve ; il l'aide ; il lui confie le pouvoir ; il lui renouvelle ses faveur. » Et le Sage de conclure : « Ainsi une vertu éminente obtient infailliblement l'empire[3].

« Celui qui offense le Ciel par une action blâmable » encourt tôt ou tard, mais sûrement, un châtiment. Un tel homme « n'obtiendra son pardon par l'entremise d'aucun esprit », puisque le Ciel est au-dessus des esprits et est « souverainement noble et n'a pas d'égal[4] ». Lors d'un voyage dans le Duché de Wei, Confucius fut invité à la cour par la Duchesse, Nan-Tseu, qui menait une vie dissolue. Après quelques hésitations, Confucius accepta l'invitation et se rendit auprès de la Duchesse. Un de ses disciples, Tseu-Lou, en fut fort mécontent. « Le Maître dit, en prononçant une imprécation : « Si j'ai mal fait, que le Ciel me rejette ! que le Ciel me rejette[5] ! » On discute pour savoir dans quel but Confucius s'est rendu après de Nan-Tseu. Nous partageons volontiers l'opinion d'un commentateur, qui dit que Confucius a

1. *Louen-Yu*, IX, 11.
2. *Ibid.*, XVI, 8.
3. *Tchung-Yung*, art. 17.
4. *Louen-Yu*, III, 13, et le commentaire.
5. *Louen-Yu*, VI, 26.

accepté d'invitation de la Duchesse dans l'unique espoir de la persuader d'abandonner sa mauvaise conduite pour embrasser dorénavant une vie conforme à la loi morale. Quoi qu'il en soit, le sens de la réponse de Confucius à son disciple ne présente pas de difficulté : elle indique la foi qu'avait le Sage en l'omniprésence du Ciel, et la rémunération juste et intelligente qu'il assure à chaque acte en particulier.

A propos de la rémunération, il convient d'ajouter, — de peur de fausser la pensée de Confucius, — qu'elle ne vise que la vie présente. Nulle part, dans les Classiques, il n'est question de la récompense ou de la punition dans l'au-delà. Ce fait ne nous autorise cependant pas à affirmer avec certitude — comme d'aucuns l'ont fait[1] — que Confucius ne croyait pas à la rétribution après la mort. Bien plus, si, en raison du silence des textes, il est permis de *deviner* la pensée du Sage, il semble que celle-ci est en faveur de la rétribution dans l'au-delà. Plusieurs indices appuient cette opinion. Nous avons vu plus haut que Confucius croit à la justice divine. D'autre part, il croit à la survivance des âmes après la mort, puisqu'il encourage et pratique le culte des trépassés[2]. La coexistence de ces deux convictions chez un homme qui a su créer une doctrine morale si pure et si élevée, permet déjà de supposer que Confucius s'est posé, s'il ne l'a pas résolu, le problème du sort des âmes qui ont quitté ce monde visible. — Mais il y a un indice plus convaincant encore. Confucius lui-même nous dit qu'il a une foi absolue dans l'enseignement des anciens sages, contenu dans le Cheu-King et le Chou-King. Or ce dernier en particulier nous apprend clairement que les anciens empereurs et ministres qui ont gouverné leur pays conformément à la volonté du Souverain Maître d'En-Haut sont admis à la cour céleste, où ils intercèdent auprès de Shang-ti en faveur de ceux de leurs successeurs qui sont bons et justes[3].

1. Cf. E. H. PARKER, *China and Religion*, p. 58.
2. Cf. *Le Bulletin des Missions*. t. XI, n° 2, juin 1931, p. 124. — Voir aussi Chiu Koon Hoi, *The Religious Elements in the Teaching of Confucius*, dans « The Chinese social and political Science Review », vol. XII, july 1928, n° 3, p. 439 sqq.
3. Voir à ce sujet, J. LEPPE, The Shoo-King, Prolegomena. — *The Chinese Classics*, vol. III. — Leppe nous dit très justement que les anciens Chinois croyaient à la récompense des bons après la mort, mais que les documents historiques sont muets quant au sort des méchants. « There is no hint in the *Shoo*, nor elsewhere, so far as I am aware, of what became of bad emperors and bad ministers after death... *Thate is a heaven in the classical books of the Chinese; but there is no hell, and no purgatory.* » Dans le *Cheu-King* (*Ta-ia*, I, I, 1) nous lisons à propos de Wen-

Dans le Classique Louen-Yu, il est un petit épisode qui jette une lumière nouvelle sur le sentiment religieux de Confucius. « Le Maître étant gravement malade, Tseu-Lou lui proposa de faire des prières. Confucius dit : « Cela convient-il ? » Tseu-Lou répondit : « Cela convient. Dans les oraisons funèbres il est dit : « Nous vous supplions, esprits célestes et terrestres. » Le Maître répliqua : « *Il y a longtemps que je prie*[1]. » Cette réplique, que nous avons soulignée à dessein, a provoqué des commentaires très divers. Pour les commentateurs matérialistes, depuis Tchou-hai jusqu'à nos jours, « prier » voudrait dire « se corriger de ses vices et pratiquer la vertu ». La parole de Confucius reviendrait donc, d'après eux, à ceci : « Moi, tous les jours, si j'ai quelque défaut, je le corrige ; s'il est une vertu à pratiquer, je la pratique. Ma prière est vraiment continuelle[2]. » Le manque de sérieux de cette exégèse est évident[3]. Cependant, chose étonnante, elle est acceptée sans conteste par tous les lettrés depuis le XIIIe siècle !

Pour nous, qui connaissons déjà la foi ardente et la confiance inébranlable de Confucius dans la toute-puissance et la bonté du Ciel, le passage tant controversé du *Louen-Yu* ne présente aucune difficulté. Car, n'est-il pas plutôt naturel qu'un homme qui est convaincu que tout — les choses, les hommes, et même les esprits — dépend du Ciel, et qui, en conséquence, attend tout du Ciel, soit continuellement en prière, c'est-à-dire en communion perpétuelle, par la pensée, avec ce souverain Maître de l'univers[4] ? — En cela d'ailleurs, Confucius ne fait que suivre le louable exemple des anciens Sages, qui, ainsi que nous l'apprend le Chou-King, imploraient la miséricorde de Shang-ti dans l'ad-

Wang : « *Wen-Wang est là-haut... Wen-Wang monte et descend* (i.e. est mort), *et est à la droite ou à la gauche du Roi du Ciel* ».

1. *Louen-Yu*, VII, 34.
2. Commentaire de Tchou-Shi.
3. J. Ross en a dit avec raison : « *Une telle explication ne pourra satisfaire que des gens qui n'hésitent pas à mettre fin aux problèmes difficiles au prix de quelque fraude envers eux-mêmes* ». *The Religion of Confucius*.
4. Un fin lettré que nous avons consulté nous a donné du texte en question l'explication suivante, que nous croyons tout à fait exacte : « Il y a longtemps que je prie » : Confucius veut dire par là que la prière est pour lui une pratique habituelle, et non pas seulement un moyen pour obtenir du Ciel la guérison d'une maladie ou quelque autre avantage matériel. — M. Chiu Koon Hoi, dans la première partie de son étude sur les « Religious Elements in the Teaching of Confucius » (*The Chinese Soc. and Polt. Sc. Rev.*, vol. XII, avril 1928, n° 2, p. 246) a donné une interprétation analogue.

versité, et lui rendaient des actions de grâces en temps de paix et de prospérité[1].

*
* *

Le lecteur aura sans doute tiré lui-même la conclusion de l'analyse que nous avons faite des textes. Le Ciel de Confucius apparaît bien comme ce même Dieu qu'adorent les monothéistes de tous les temps. Le Ciel est tout-puissant : tout dépend de Lui. C'est le Ciel qui donne l'existence aux êtres. A l'homme, avec l'existence, il donne l'intelligence pour comprendre la loi naturelle qu'il a dictée, et la vertu pour lui permettre de vivre conformément à cette loi. Le Ciel est essentiellement bon : il veille sans cesse sur les intérêts des hommes, et pourvoit avec délicatesse aux besoins légitimes de ceux qui le craignent. Il est juste : il récompense les bons et punit les méchants.

Intimement convaincu de ces sublimes vérités, Confucius s'abandonnait entièrement entre les mains de la Providence du Ciel. Son plus grand souci a été de se conformer en toutes choses à la volonté du Ciel. Il était homme de foi et, par le fait même, homme de prière. C'est là, sans contredit, tout le secret de son génie[2].

*
* *

Une question se posera inévitablement à l'esprit du lecteur

1. « Parmi les plus anciens empereurs chinois, les bons sont représentés comme ayant été remplis du sentiment religieux. Nous trouvons de nombreux exemples des plus anciens empereurs s'adressant dans la prière au Dieu Tout-Puissant »... HIRTH, *op. cit.*, p. 100. — Nous savons maintenant ce qu'il faut penser des affirmations du genre de celles-ci : *La prière n'est pas nécessaire, parce que le Ciel n'a pas d'activité vis-à-vis de l'âme humaine*... DOUGLAS, *Confucianism*, p. 78. — « *Dans le confucianisme il n'y a pas de prière... Le Maître dit : « Ma prière date d'il y a longtemps », en d'autres mots : il n'avait pas besoin de la prière.* » — *The Economic Principles of Confucius*, by Chen Huan Chang, Ph. D., vol. I, p. 40.

2. L'on voit maintenant quelle valeur il faut attacher à la « définition » du Dr J. Degroot, dont nous avons parlé plus haut. Les textes des Classiques sont si clairs que même les plus rationalistes des Lettrés conviennent que Confucius croyait en Dieu, quoique en un Dieu impersonnel. Ainsi, par exemple, le fameux Ku Hung Ming († 1928) : « Tous les grands hommes, toutes les grandes intelligences, ont toujours cru en Dieu... Mais la croyance en Dieu de l'homme d'un grand entendement n'est pas celle de la masse du genre humain. Confucius a dit : « A cinquante ans, je connus l'ordonnance de Dieu », c'est-à-dire l'ordre divin de l'Univers »... *The Spirit of the Chinese people*, p. 46.

qui aura eu la patience de nous suivre jusqu'ici. D'où Confucius a-t-il hérité cette idée si élevée de Dieu ? Le Sage nous répond lui-même : « Je transmets les enseignements des Anciens, et n'invente rien de nouveau. Je m'attache à l'antiquité avec confiance et affection[1]... » Or, l'on sait que ces enseignements sont contenus dans le *Cheu-King* ou *Livre des Odes*, et le *Chou-King*, ou *Livre des Annales*. S'il plaît à Dieu, nous examinerons de près, une autre fois, ces précieux monuments de l'antiquité chinoise. Pour le présent, qu'on veuille nous permettre d'en relever seulement quelques traits saillants.

Le *Souverain Maître d'En-Haut*, *Hao-T'iêen Shang-Ti*, ou *Shang-Ti* est le Maître des esprits, des hommes et des choses. Il habite le plus haut des cieux. Il est tout-puissant ; « sans regarder ni écouter, il voit et entend tout » ; « pour lui, il n'y a ni ténèbres, ni secrets[2] ». Par lui, les bons sont récompensés, les méchants châtiés. Les rois sont choisis par lui, et déposés par un décret de sa Providence. Par bonté pour le peuple, le Grand Ciel choisit des chefs justes pour le protéger et l'instruire, afin qu'à son tour le peuple devienne l'exécuteur de la volonté divine. Il est, en propres termes, le *Père* de l'empereur et de son peuple. Calomnié injustement, un grand fonctionnaire adressa cette plainte au Ciel : « O Ciel qui occupez des régions vastes et inaccessibles, vous que nous appelons notre Père, pourquoi (avez-vous permis que) des innocents soient ainsi victimes de l'injustice ?[3] » — Wou-Wang (1122-1116 av. J.-C.), après une grande victoire sur les Yîn, s'écrie : « Le Ciel, dans sa bonté, me traite comme son Fils[4] ! »

*
* *

Il est reconnu que cette croyance en Dieu remonte au moins au règne de l'empereur Hwang-ti (env. 2704-2595 av. J.-C.). — Depuis le XVIIIe siècle, on a fait bien des conjectures pour découvrir l'origine de ce monothéisme transcendant. Les plus aventureux des sinologues ont cru y reconnaître une influence sémitique ou égyptienne. Malheureusement, l'histoire de l'antiquité

1. *Louen-Yu*, VIII, I.
2. *Chou-King*, *Chou-Ming*.
3. *Cheu-King*, *Siao-ia*, IV, 1.
4. *Ibid.*, *Soung*, chant *Cheu-mei*, 1.

ne nous a point laissé de preuves des prétendus rapports qui auraient existé entre les anciens Chinois et les Pharaons d'Egypte ou les nomades Sumériens et Akkadiens. Aussi, la thèse défendue par de Guignes devant l'Académie française en 1758, renforcée par de nouveaux arguments par de Lacouperie un siècle plus tard[1], n'a-t-elle eu qu'un succès fort éphémère. Et depuis le début de ce siècle, les auteurs sérieux n'ont plus hésité à accepter la thèse de l'isolement culturel et religieux de la Chine ancienne[2].

Sur cette question, les vues de Ch. de Harles nous paraissent les plus justes: « Les annales de la religion chinoise ont donc un « caractère tout particulier, que l'on ne peut méconnaître et « qui, pour la science, présente ce précieux avantage qu'on en « voit les diverses conceptions naître et se développer sous les « yeux de l'observateur, lui permettant ainsi d'en saisir la cause « et la nature.

« Il est, sans doute, très attrayant de découvrir des analogies « entre les différents cultes... Mais il est une chose plus précieuse « encore, c'est la vérité, la réalité.

« ...On voit une fois de plus combien les assimilations préci« pitées engendrent d'erreurs. Gardons-nous-en donc soigneu« sement, si nous voulons faire autre chose que de ces hypo« thèses brillantes qu'un jour voit naître et qu'un autre jour « voit périr, au grand détriment de leur auteur et de la science[3].

Avec les données historiques que nous possédons actuellement, nous devons dire que les anciens Chinois ont déduit l'existence de Dieu de leurs propres recherches[4]. Le païen Sénèque disait : « Il n'est pas de peuple assez en dehors des lois et des mœurs

1. *Western origin of the Early Chinese Civilizatione*, London, 1894.
2. L'opuscule de J. Van Durme, C.I.C.M., intitulé *La notion Primitive de « Dieu » en Chine* (Firme Ch. Beyaert, Bruges, 1927, 16 pages, 3 fr.) est une série d'hypothèses dépourvues de tout fondement historique. — Cf. Dr J. Ross, *Origin of the Chinese*, The Chinese Review, vol. I, n° 2, p. 87.
3. *Le Livre des Esprits et des Immortels*, p. 474 et sqq.
J. M. Degroot l'a très justement remarqué : « La vraie religion chinoise est un produit spontané, qui s'est développé de lui-même au cours des âges. Son origine se perd dans la nuit des temps. Mais il n'y a aucun motif pour nous de douter qu'elle n'ait été la première religion qu'aient possédés les Chinois. Il faut rejeter jusqu'à présent comme dépourvues de tout fondement solide, les théories mises en avant par certains savants qui croient lui trouver une origine dans les régions chaldéennes ou bactriennes ». *The Religion of the Chinese. Introd.*

pour ne pas croire à quelque divinité[1]. » Et Cicéron : « Il n'est pas nation si cruelle ou barbare qui, alors même qu'elle ignore quel Dieu elle doit avoir, ne sache qu'il lui faut en avoir un[2]. » Est-il étonnant dès lors, qu'une nation qui a produit des hommes tels que Confucius, et toute la lignée des Sages qui l'ont précédé, n'ait pas eu besoin des Egyptiens ou Babyloniens pour découvrir et adorer le seul et vrai Dieu, Créateur du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils renferment ?

YONG SIOU-CHE.

1. *Epist.* CXVII.
2. *De Leg.*, I, 29.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

UN LIVRE IMPORTANT SUR LE BOLCHEVISME[1]

Sur la bande rouge ou verte qui, dans l'étalage du libraire, désigne le livre qui vient de paraître, on devrait écrire pour cet ouvrage de M. Gurian : « Nécessaire à qui veut connaître le bolchevisme ».

Ce qui ne signifierait pas évidemment que le travail est sans reproche. Le style n'est pas attrayant et cela ne tient pas uniquement à la profondeur de la pensée qui s'efforce de saisir en leur essence même les problèmes, comme le fait remarquer aimablement M. Eccard dans sa préface, mais plutôt à une traduction trop fidèlement littérale. De plus les répétitions sont nombreuses peut-être par insistance, mais aussi par négligence et par suite d'une composition générale qui oblige à revenir plusieurs fois sur les mêmes questions.

Mais cela voudrait dire qu'à notre époque, où tout homme qui se respecte écrit ou parle de la Russie, W. Gurian nous a donné une œuvre originale ,unique. Et voici en quoi.

La plupart des auteurs qui ont traité du bolchevisme l'ont fait d'une manière empirique et utilitaire. Ils ont été préoccupés trop exclusivement de faire connaître en des reportages plus sérieux ou plus superficiels les excès ou les bienfaits du système nouveau ou de dénoncer les répercussions actuelles ou possibles de son action sur l'équilibre politique, économique et social de l'Europe ou du monde. Quelques-uns seulement se sont placés à un point de vue doctrinal et ont montré comment il est normal que l'ac-

1. *Le Bolchevisme*, par Waldemar GURIAN; traduit de l'allemand par Jean Coster; préface de M. Frédéric Eccard, sénateur du Bas-Rhin, un volume in-8° écu (XVI-390 pp.), 30 fr. (Beauchesne, édit.)

tivité bolchevique soit ce qu'elle est étant donné la doctrine qui l'inspire.

M. Gurian a compris toute l'insuffisance de ces procédés, et qu'avant de critiquer ou de louer le bolchevisme, il fallait l'expliquer et pour cela le présenter « comme un phénomène résultant d'évolutions historiques dans la conception de l'univers ». C'est pourquoi il s'est efforcé d'étudier et de juger ses théories dans l'atmosphère concrète où elles sont apparues et se sont développées.

De là les six parties de l'ouvrage : la première qui est une histoire des origines lointaines de cette révolution montrant comment elle est sortie du parti de l' « Intelligence » mais grâce aux points d'appui fournis par les déficiences de la bureaucratie et du gouvernement personnel des tsars, par la bourgeoisie et les paysans et petit à petit, à mesure que se développe l'industrie, par la classe ouvrière ; la deuxième qui nous parle de la conquête du pouvoir par le parti bolchevique sur le populaire mais faible Kerenski ; la troisième qui est consacrée à l'étude des étapes successives de la politique économique et sociale telles qu'elles furent marquées par la Nep et le plan quinquennal ; la quatrième qui traite de l'histoire et de l'organisation du parti (on trouve en cet endroit les portraits bien brossés de Lénine, Trotzki, Staline et quelques autres chefs) ; la cinquième partie expose la doctrine du bolchevisme, sa métaphysique. L'auteur montre pourquoi le bolchevisme ne peut être tolérant vis-à-vis d'aucune religion et d'aucun parti. Ne reconnaissant pour l'absolu que la société humaine qui se suffit à elle-même et dont le développement constitue toute l'histoire du monde, s'estimant être l'instrument de cette évolution nécessaire et libératrice, il exclut nécessairement au nom de sa doctrine et de sa mission tout ce qui n'est pas lui. Les pages où l'auteur fait cet exposé et celles où il présente la critique des thèses communistes (6e partie) sont certainement les meilleures de tout l'ouvrage.

Et quand on envisage les choses dans ce contexte, on conçoit qu'un tel régime ait pu s'implanter et durer. Et c'est bien d'abord ce qu'il s'agit d'expliquer. Il ne suffit pas de railler, de s'étonner, de critiquer. Il faut au moins chercher à déterminer comment le bolchevisme a pu « devenir cette puissance qui domine l'union des Soviets, c'est-à-dire un sixième du globe, qui,

en politique, décide du sort de quelque 160 millions d'âmes en même temps que sa forte influence s'exerce sur des masses considérables en Europe occidentale et même dans le monde entier ».

La raison profonde de ce fait historique est à chercher, semble-t-il, en ceci · des hommes (une minorité, il faut bien en convenir), ont réussi, à ce point, à se pénétrer d'une foi nouvelle, d'une mystique, qu'ils ont résolu de lui subordonner tout, et leur vie, et les ressources de leur milieu social, et l'humanité tout entière...

Le bolchevisme en effet n'est pas seulement une organisation politique et sociale, fonction de la révolution. Il est cela sans doute et très fortement parce qu'il est une action et non seulement une doctrine. C'est justement ce qui lui a valu de supplanter Kerenski et de réussir là où il a échoué et où beaucoup d'autres eussent échoué. Mais il est d'abord une foi en une nouvelle conception du monde, foi au caractère absolu de la société socialiste, fin dernière de l'histoire de l'humanité.

Cette foi nouvelle a séduit les âmes d'un grand nombre parce qu'un beau jour elle est apparue en un monde vide de toute autre foi, « en une société bourgeoise pour qui l'idéalisme, la prédominance du spirituel et la religion (n'étaient) plus que questions privées » et où au contraire on considérait « le travail et le succès économique et social comme les principales puissances de vie ». Le bolchevisme et le capitalisme sont frères par un certain côté. Il y a entre eux cette seule différence que le bolchevisme veut pour tous un dieu, un absolu, un paradis terrestre que le capitalisme réserve à quelques-uns. Et le bolchevisme ne pouvait s'implanter ailleurs qu'en une société capitaliste[1].

De voir le bolchevisme ainsi en profondeur nous permet de prendre une attitude exacte envers lui.

Si nous n'avons pas à craindre outre mesure son établissement

1. Karl Marx a plus raison qu'on ne pense dans l'élaboration de son schéma de l'évolution. Et M. Gurian a raison lui aussi lorsqu'il note ceci : « Le bolchevisme est le phénomène obligé dans un monde où le christianisme, avec son acheminement vers l'au-delà, est devenu article de foi privée et a perdu toute influence sur la vie publique. Aussi le bolchevisme apparaît-il comme la nouvelle vérité, la religion nouvelle qui prête un sens nouveau à une existence vide de sens et devenue intolérable... Las du relativisme, des promesses d'évolution progressive, des couches entières d'humanité qui se croient victimes des conditions présentes, inclinent à l'espoir de recevoir du bolchevisme quelque nouveauté salvatrice. »

sur toute la face de l'univers, ce n'est pas tant à cause de l'horreur que provoquent instinctivement ses cruautés, ni à cause de l'échec de son plan économique, échec très relatif d'ailleurs, ni à cause de l'embourgeoisement qui commence à gagner ses rangs etc... C'est surtout parce qu'il sera tôt ou tard décevant.

L'attrait du bolchevisme, c'est avant tout son caractère messianique, l'annonce faite par lui d'un nouvel âge d'or, d'un paradis terrestre. Mais tôt ou tard on s'apercevra que la société socialiste avec son idéal politique de vie en commun et son économie industrialisée au maximum est très loin d'apporter la plénitude de vie qu'elle promet et que se subordonner absolument à une telle fin, c'est se déshumaniser. C'est cette déception clairement aperçue ou confusément sentie qui, un jour ou l'autre, sera la pierre d'achoppement du bolchevisme.

C'est pourquoi nous devons nous placer avant tout à ce point de vue pour le combattre : montrer le caractère utopique, illusoire de sa mystique[1] et qu'il n'est qu'une mystique qui puisse satisfaire l'homme totalement, la mystique catholique.

Les bolchevistes le sentent bien d'ailleurs, plus que nous peut-être. De là leur attitude à l'égard de toute religion et plus spécialement du christianisme. On a cru et dit parfois qu'ils avaient adopté à cet égard une attitude de tolérance. Mais dans la mesure où la remarque est vraie, elle n'exprime qu'un procédé politique : ne pas heurter de front des « préjugés » trop tenaces. Au fond, il y a entre les religions et le bolchevisme une opposition absolue, l'opposition existant entre deux fois qui exigent le sacrifice total ; et fatalement toute croyance en une réalité transcendante devra disparaître là où réussira à s'implanter la foi bolcheviste[2].

1. « Il importe de ne pas s'arrêter à quelques imperfections mais de démontrer qu'il ne répond aucunement aux prétentions au nom desquelles il milite, que son type humain n'est pas du tout l'humain véritable, que sa domination conduirait à des résultats tout différents de ceux auxquels il vise et que au lieu de se rapprocher de son utopie, il s'en éloigne... En faisant de la vie économique et politique le centre et la fin des forces vitales il déshumanise l'homme... La domination bolchevique conduit à un abêtissement de grand style des masses. » (p. 226-28.)

2. Et c'est dans cette direction qu'il faut chercher la raison de l'attitude de l'Eglise à l'égard du communisme : La lutte de l'Eglise contre lui n'est en aucune façon une lutte pour la société bourgeoise du capitalisme comme le prétendent les bolcheviks. Dans cette lutte il ne s'agit que de conserver à l'homme la possibilité de se développer suivant son essence véritable ». Il s'agit en somme pour l'Eglise de remplir sa mission rédemptrice par rapport à l'homme. Le bolchevisme, véritable contre-Eglise, s'y oppose absolument. L'Eglise authentique ne peut accepter d'être ainsi mise de côté.

Si le constater est nécessairement pour nous une tristesse, c'est aussi un trait de lumière. La véritable lutte contre le bolchevisme, ce n'est pas sur le terrain politique ou économique, ni même en un sens sur le terrain social qu'on la peut mener, mais sur le terrain religieux, en restaurant un ordre social chrétien, à base de justice et de charité surnaturelle, en réintroduisant le christianisme partout où il y a de l'humain, dans la vie publique comme dans la vie privée.

On n'en serait jamais venu à se sacrifier pour cette doctrine utopique de salut, si l'ordre établi avait joué comme il convient son rôle d'humanisation. Le fait du bolchevisme contient au moins une vérité négative. Il est par son existence même une preuve qu'il y a dans le monde quelque chose qui ne va pas. Et ce qui ne va pas, c'est au fond ceci : la société humaine n'est plus humaine, du moins pas suffisamment. Et si elle ne peut être vraiment humaine que par le christianisme, il s'agit de le réintroduire en elle, partout où il n'est pas.

Telles sont les idées principales qu'exprime ou suggère ce livre. Ajoutons-y les quelque 80 pages de documents qu'il donne à méditer : les principes et la tactique du parti bolchéviste tels qu'ils furent exposés par Lénine lui-même, le but du plan quinquennal tel qu'il fut présenté par Staline, des extraits du programme communiste relatif à la lutte contre la religion, etc.

Aussi bien, croyons-nous que les lecteurs de ce travail, tout en reconnaissant ses défauts, souscriront très volontiers au brevet que nous lui avons décerné en commençant.

L. Augros.

CHRONIQUES

Chronique de droit canonique

I. Sources et généralités

1. Card. Gasparri, *Codicis Juris Canonici fontes*, t. VI, in-4° de xx-1034 p., Rome, Librairie Vaticane, 1932, 80 lires.
2. *Codificazione canonica orientale, Fonti*, fasc. I-VIII, in-4°, Rome, Librairie Vaticane, 1931-1933.
3. *Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, in-12° de 576 p., Rome, Librairie Vaticane, 1932, 18 lires.
4. Ad. Strewe, *Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion*, in-8° de viii-107 p., Berlin, Walter de Gruyter, 1931, 10 marks.
5. P. Hulster, *Codicis Juris canonici interpretatio authentica seu Collectio responsorum pontificiae commissionis, Supplementum I* (1928-1931), in-12° de 14 p., Paderborn, Schoningh, 1932, 0 m . 40.
6. F. Cimetier, *Pour étudier le Code*, 1er supplément (1927-1931), in-16 de 64 p., Paris, Gabalda, 1931, 4 francs.
7. C. Sartori, *Enchiridion canonicum*, 2e éd. (1917-1931), in-12 de xii-208 p., Rome, Libreria S. Antonio, 1932, dol. mex., 1,35.
8. *Repertorium juridicum ecclesiasticum* (1918-1931), in-4° de 70 et 20 p., Rome, Jus Pontificium, 1932.
9. *Actes de S. S. Pie XI*, t. III (1925 et 1926) et IV (1927 et 1928), in-12 de 334 et 236 pages, Paris, Bonne Presse, 1932, 4 fr. le volume.

10. *L'Action catholique*, traduction française des documents pontificaux (1922-1932), in-12 de 427 pages, Paris, Bonne Presse, 1933.
11. *Annuaire Pontifical catholique*, 1932 et 1933, 2 vol. de 947 et 950 pages, Paris, Bonne Presse, 45 fr. le volume.
12. *Dictionnaire de droit canonique*, fasc. IV (Appel - Archiprêtre), col. 769-1024, Paris, Letouzey, 1933.

II. Manuels. Normae generales

13. F.-M. Cappello, *Summa juris publici ecclesiastici*, 3e éd., in-12 de xx-622 p., Rome, Université Grégorienne, 1932, 20 lires.
14. F.-M. Cappello, *Summa juris canonici*, vol. I, 2e éd., in-12 de 605 p., Rome, Université Grégorienne, 1932, 18 lires.
15. A. Vermeersch et P. Creusen, *Epitome juris canonici*, t. I, 5e éd., in-8° de xvi-678 p., Malines, Rome, Dessain, 1933, 34 francs belges.
16. Mat. Conte a Coronata, *Institutiones juris canonici*, vol. III, in-8° de 670 p., Turin, Marietti, 1933, 30 lires.
17. A. van Hove, *De consuetudine. De temporis supputatione* (Comment. Lovan., t. III), gr. in-8° de xviii-288 p., Malines-Rome, 1933, 40 francs belges.
18. J. Trummer, *Die Gewohnheit als kirchliche Rechtsquelle*, in-8° de xvi-218 p., Vienne, Mayer et C°, 1932.
19. R. Wahl, *Die Bedeutung des Irrtums für die kirchlichen Rechtshandlungen*, in-8° de 98 p., Francfort-sur-le-Mein, Leo Hess, 1931, 3 mk. 50.

III. De Personis

20. G. Michiels, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, in-4° de xvi-578 p., Lublin, Université catholique, 1932, 16 belgas.
21. B. Ojetti, *Commentarium in Codicem Juris canonici*, t. IV (can. 145-214), in-8° de viii-248 p., Rome, Université Grégorienne, 1931, 22 lires.
22. A. Trombetta, *Supplet Ecclesia*, in-8° de 28 p., Naples, M. d'Auria, 1931, 5 lires.
23. E. von Kienitz, *Generalvikar und Offizial*, in-8° de xii-133 p., Fribourg-en-Br., Herder, 1931.

24. L. M. Agius, *Manuale de ecclesiarum rectoribus*, in-12 de 118 p., Turin, Marietti, 1931, 5 lires.
25. Wernz-Vidal, *Jus Canonicum*, t. III, *De religiosis*, gr. in-8° de xvi-537 p., Rome, Université Grégorienne, 1933, 35 lires.
26. A. M. de Sobradillo, *Tractatus de religiosarum confessariis*, in-12 de xiv-256 p., Turin, Berruti, 1931, 13 lires.
27. W. N. Frey, *The act of religious profession*, in-8° de viii-174 p., Washington, Université catholique, 1931.
28. J. Palombo, *De dimissione religiosorum*, in-12 de xvi-296 p., Turin, Marietti, 1931, 12 lires.
29. G. Vromant, *De fidelium associationibus*, in-8° de viii-138 p., Louvain, Museum Lessianum, 1932.

IV. De Rebus

30. A. Gougnard, *Collationes theologicae*, fasc. I (De baptismo, confirmatione, justitia), in-8° de 88 p., Malines, Dessain, 1932.
31. D. Jorio, *La comunione agl' infermi*, in-8° de xii-108 p., Rome, Pustet, 1931, 7 lires.
32. J. Lacau, *Précieux trésor des indulgences*, 2e éd., in-16 de xvi-482 p., Turin, Marietti, 1932, 15 francs.
33. F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. II, pars. II, *De Extrema Unctione*, in-12 de xvi-312 p., Turin, Marietti, 1932, 15 lires.
34. A. Cance, *A tonsura ad presbyteratum*, in-32 de 300 p., Paris, Gabalda, 1933.
35. G. Guaydier, *Les irrégularités ex defectu corporis* (thèse), gr. in-8° de 184 p., Paris, 1933.
36. G. Vromant, *De matrimonio*, in-8° de xiv-356 p., Louvain, Museum Lessianum, 1931, 40 fr. belg.
37. J. Linneborn, *Grundriss des Eherechts nach dem Codex Juris canonici*, 4e et 5e éd., in-8° de xvi-502 p., Paderborn, Shöningh, 1933, 8 mk. 50.
38. J. B. Roberts, *The Banns o Marriage*, in-8° de xiv-140 p., Washington, Université catholique, 1931.
39. E. A. Dooley, *Church Law on sacred Relics*, in-8° de x-144 p., Washington, Université catholique, 1931.
40. J. M. Pernicone, *The Ecclesiastical Prohibition of Books*, in-8° de xii-268 p., Washington, Université catholique, 1931.

41. M. Pistocchi, *De bonis Ecclesiae temporalibus*, in-12 de viii-490 p., Turin, Marietti, 1932, 15 lires.
42. K. Weinzierl, *Rückgabepflicht nach kanonischen Recht*, in-8° de viii-144 p., Fribourg-en-Br., Herder, 1932, 5 m.

V. De processibus

43. E. von Kienitz, *Klageinhalt und Klageänderung im Zivilprozessrecht des Codex juris canonici*, in-8° de xii-133 p., Munich, Imprimerie des Salésiens, 1932.
44. J. Noval, *De processibus*, part. II et III, in-8° de xii-662 p., Turin, Marietti, 1932, 50 lires.
45. *Codex pro postulatoribus causarum beatificationis et canonizationis*, 4° éd., gr. in-8° de xvi-340 p., Rome, Collège S. Antoine, 1929, 25 lires.
46. E. Suarez, *De remotione parochorum aliisque processibus tertiae partis lib. IV Cod. jur. canon.*, gr. in-8° de viii-359 p., Rome, Collège angélique, 1931, 32 lires.
47. M. Pistocchi, *De suspensione ex informata conscientia*, in-12 de viii-128 p., Turin, Marietti, 1932, 5 lires.
48. J. Haring, *Der kirchliche Strafprozess*, in-8° de viii-76 p., Graz, U. Moser,, 1931, 3 mk. 60.

I. Sources et généralités

1. Le cardinal Gasparri a publié le sixième volume des *Fontes Codicis juris canonici*. Cet ouvrage contient d'abord 670 décisions de la Congrégation du Concile, échelonnées de 1761 à 1917 ; puis seize documents émanés de la Congrégation *Super Statu Regularium* entre 1848 et 1891, enfin trente-sept décrets, décisions, ou réponses de la Congrégation des Religieux depuis sa création par Pie X (1908) jusqu'à la promulgation du Code (1917).

2. On sait que se prépare actuellement à Rome la codification du droit oriental. La Commission nommée à cet effet travaille avec ardeur, et le premier résultat de ses travaux est la publication des *Sources* du droit oriental. A l'heure actuelle, huit fascicules ont paru : les deux premiers sont un recueil de textes émanés des Souverains Pontifes ou des Congrégations romaines de 1550 à 1902 ; les suivants éditent différentes collections concernant plus spécialement les syriens (fasc. III), les chaldéens (fasc.

IV), les Ethiopiens (fasc. V et VI), les Arméniens (fasc. VII). Mais le fascicule le plus important est le huitième (in-4° de XVI-712 p.) : il est constitué par une série d'études historiques sur les *Sources du droit canonique oriental*. Après une préface de l'Assesseur de la Congrégation (p. 1-8), et une introduction générale du P. Cyrille Korolevskij, prêtre français appartenant au rite byzantin (p. 9-29), des spécialistes exposent pour chacun des rites orientaux les sources de leur législation : F. Gozmann pour les coptes (p. 33-71), Mgr Grébaut pour les éthiopiens (p. 73-85), Mgr Dib pour les Maronites (p. 89-116), J. Ricciotti pour les syriens (p. 117-138), le P. Hatzuni pour les arméniens (p. 141-168), le P. Vosté et C. Korolevskij pour les chaldéens (p. 649-706). A la discipline byzantine est consacrée la plus grande partie de ce fascicule (p. 169-646). Après une introduction générale, due à C. Korolevskij (p. 171-186), le P. Souarn traite des Bulgares (p. 187-197), C. Korolevskij des Grecs (p. 199-224) et des Yougoslaves (p. 265-277), le prieur de l'abbaye de Grottaferrata des Italo-Albanais (p. 225-264), le P. Abéla (S. J.) et un moine basilien des Melchites (p. 281-468), J. Balan des Roumains (p. 469-583) et le P. Holoveckij des Ruthènes (p. 585-646).

3. Une autre publication officielle de la Congrégation Orientale nous donne, avec les indications historiques nécessaires, une statistique complète de toutes les églises du rite oriental. On y trouvera, avec les renseignements relatifs à la Congrégation Orientale et aux Délégations apostoliques qui en dépendent, des indications précises sur les différents rites, le nombre de leurs prêtres, de leurs fidèles, de leurs écoles, leurs collèges et séminaires, leurs instituts religieux d'hommes et de femmes, etc.

4. Parmi les ouvrages concernant les Sources du droit canonique, je ne rappelle que pour mémoire l'*Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, publiée par Paul Fournier et Gabriel Le Bras : la R. A. en a longuement parlé dans deux numéros récents (février et mars 1933). Au tome Ier de cet ouvrage (p. 24, note 5), G. Le Bras signalait qu'il n'avait pu se procurer un ouvrage publié en 1920 par Ad. Strewe sur le *Codex canonum* de Denys le Petit. Il s'agissait d'une thèse présentée pour la licence à la Faculté de Théologie d'Iéna. Cette thèse n'a jamais été imprimée. Elle avait pour objet la première rédaction de ce *Codex cano-*

num, telle que nous la donne un manuscrit de la fin du VIIIe siècle conservé au Vatican (Palat., lat. 577), et donnait en appendice le texte même de cette rédaction. L'auteur de cette thèse, devenu curé de Magdebourg, a confié ce texte à Hans Lietzmann, qui vient de l'éditer dans la collection *Arbeiten zur Kirchengeschichte* (n. 16). Les canonistes se réjouiront de pouvoir étudier Denys-le-Petit dans sa première rédaction.

5. Chaque année nous apporte de nouvelles réponses et décisions des Congrégations romaines ou de la Commission d'interprétation du Code. Pour les mettre à la disposition des canonistes, plusieurs auteurs ont publié des recueils de ces réponses et décisions. Celui d'Hülster contient seulement le texte des réponses de la Commission d'interprétation du Code du 10 mars 1928 au 25 juillet 1931.

6. Celui que j'ai publié moi-même en supplément à mon ouvrage *Pour étudier le Code* (paru en 1927) donne en outre, pour la même période (1927-1931), les décisions et réponses des Congrégations romaines, les documents complémentaires intéressant la législation ecclésiastique, enfin l'indication des principaux ouvrages publiés sur le droit canonique, le tout distribué suivant l'ordre des canons du Code.

7. C'est aussi l'ordre du Code que suit le P. Sartori dans la seconde édition complètement remaniée de son *Enchiridion canonicum*, paru en 1926. Il ajoute même à chacune des décisions romaines un bref mais précieux commentaire. Toutefois, il ne donne pas le texte de la plupart des documents complémentaires et se contente d'en donner la référence aux *Acta*. Il ne signale pas non plus les ouvrages publiés sur le droit canonique.

8. Le nouveau *Repertorium puridicum* du chanoine Toso suit, comme l'édition précédente, l'ordre chronologique des réponses et décisions. Mais une table très complète, dressée d'après l'ordre des canons du Code, corrige heureusement les inconvénients pratiques de cette méthode.

9. La Bonne Presse continue la publication des *Actes* de S. S. Pie XI. Les deux volumes parus en 1932 donnent le texte et la traduction française de ces Actes (Encycliques, Motu proprio, Brefs, Lettres, Allocutions) pour les années 1925-1926 (t. III) et 1927-1928 (t. IV). Signalons seulement : les concordats bavarois

(t. III, p. 7-15), polonais (id. p. 52-63), roumain (t. IV, p. 22-32), lithuanien (t. IV, p. 47-54) ; les encycliques *Quas primas*, pour l'institution de la fête du Christ-Roi (t. III, p. 63-94), *Rerum Ecclesiae*, sur le développement des missions (id., p. 143-176), *Mortalium animos*, sur l'union des Eglises (t. IV, p. 63-83), *Miserentissimus*, sur le culte de réparation envers le Sacré-Cœur (id., p. 94-117), *Rerum Orientalium*, sur l'étude des questions orientales (id., p. 146-167). Chaque volume donne également le texte et la traduction des principaux documents publiés par les Congrégations ou la Commission d'interprétation du Code au cours de ces mêmes années (1925-1928).

10. Un volume spécial de plus de 400 pages donne la traduction française (pas le texte original) des principaux documents pontificaux publiés depuis le pontificat de Pie XI (1922-1932) sur l'Action catholique : encycliques, Motu proprio, lettres, discours, actes des Congrégations, actes de la Secrétairerie d'Etat, documents diplomatiques, etc. Des tables très complètes, à la fois chronologiques et analytiques, facilitent les recherches et l'utilisation de ce précieux recueil publié par la Bonne Presse.

11. Nous devons aussi signaler cette autre mine de renseignements que constitue chaque année l'Annuaire Pontifical catholique, également édité par la Bonne Presse. En dehors des listes habituelles si précises, si complètes et si bien tenues à jour, je relève : dans l'Annuaire 1932, des études sur la liturgie dominicaine et son calendrier (p. 19-28) ; sur Grégoire XVI (p. 87-99) ; sur les cardinaux de la fin du xv[e] siècle (p. 125-159) ; sur les Ordres religieux en Espagne (p. 605-612) ; dans celui de 1933, des notes intéressantes sur l'occurrence de l'Annonciation et du Vendredi Saint, et sur le Calendrier Grégorien (p. 17-31) ; sur l'Apostolat des missions (p. 639-651) ; sur le clergé dans les Parlements (p. 658-661) ; et, comme textes documentaires, les nouveaux statuts de l'Ordre équestre du S. Sépulcre de Jérusalem (p. 902-904).

12. Le quatrième fascicule du Dictionnaire de Droit canonique a été rédigé en grande partie par l'abbé Amanieu qui y a longuement traité de l'Appel, de l'Appel au futur concile, de l'Arbitrage, et exposé avec compétence la doctrine canonique de l'Archiconfrérie, de l'Archidiacre, de l'Archiprêtre. M. Bardy y a

mis au point la question de l'Arcane, et M. Naz (le nouveau directeur du Dictionnaire) celle de l'Appel comme d'abus. Tous ces articles sont sérieux et érudits : souhaitons seulement que les circonstances permettent à l'éditeur de hâter la publication de ce si utile instrument de travail[1].

II. Manuels. Normae Generales

13. Parmi les manuels de droit public publiés depuis le Code (Matteo Conte, Ottaviani...), celui du P. Cappello se recommande par une documentation imposante, une énumération exhaustive des différentes opinions : toute la matière est amplement étudiée, et la doctrine s'y révèle partout d'une rigoureuse exactitude. Peut-être pourrait-on désirer plus de logique apparente dans la suite des questions traitées, et un ordre plus réel qui permettrait aux élèves d'assimiler plus facilement un si précieux enseignement. Les *Institutiones juris publici ecclesiastici* publiées en 1913 par l'auteur, et qui ont fourni le cadre de la présente *Summa*, étaient beaucoup moins touffus et peut-être à cause de cela plus à la portée des élèves moyens. La présente édition a plus spécialement développé, dans le droit public externe, les rapports de l'Eglise et de l'Etat, la question du pouvoir indirect, la nature juridique des Concordats.

14. Le même auteur a réédité le premier volume de sa *Summa juris canonici*, dont la R. A. a rendu compte au moment de sa parution (juin 1928, p. 747). La numérotation de la première édition a été conservée, mais le nombre de pages a été porté de 508 à 606 : ce qui indique qu'il s'agit d'une sérieuse refonte. Comparez par exemple ce qui est dit dans les deux éditions des Règles de la Chancellerie (pp. 38[1] et 45[2]), des coutumes tolérées (pp. 48[1] et 59[2]), des lois irritantes (pp. 61[1] et 74[2]), de la cessation de la coutume (pp. 103[1] et 125[2]), etc. Le commentaire du can. 63, § 2, qui n'avait que six lignes dans la première édition (p. 150), a plus de cinq pages dans la seconde (p. 181-186) ; en quatre pages (pp. 260-264) l'auteur tente une conciliation du canon 969, § 2 avec la réponse du 17 août 1919, qui ne me paraît pas très

1. Dans le *Dictionnaire de Théologie*, nous devons signaler aussi les articles suivants intéressant le droit canonique : *Peines* (A. Bride), *Pénitencerie* (F. Chouët), *Pénitentiels* (G. Le Bras).

heureuse[1] ; p. 362[1], l'article relatif aux Administrateurs Apostoliques ne subsiste plus à cette place (bien qu'annoncé dans le titre), dans la seconde édition (p. 438[2]) : il faisait en effet double emploi avec la p. 400[1] (p. 482 de la deuxième édition).

15. La nouvelle édition du premier volume de l'*Epitome* des PP. Vermeersch et Creusen a été entièrement réimprimée. Une brève introduction sur le droit public (p. 1-15) y a été ajoutée ; de nombreux paragraphes ont été remaniés. Il faut savoir gré aux auteurs de tenir ainsi continuellement à jour un si utile instrument de travail.

16. Le manuel du P. Conte est en voie d'achèvement. Le troisième volume est un commentaire complet et précis du *De Processibus*. Ce qui le caractérise, c'est l'ordre, la clarté, et, dans la brièveté des formules, une très grande richesse de renseignements. Sur chacun des canons du Code, le lecteur est informé des interprétations proposées par les auteurs, des solutions données par la Commission du Code, des controverses encore pendantes, etc. Chaque volume nouveau confirme la grande valeur de ce commentaire, et en fait désirer le prompt achèvement.

17. Je voudrais pouvoir exprimer le même désir à propos du *Commentarium Lovaniense*, dont la publication se poursuit si lentement. Mais il s'agit ici d'un travail de très longue haleine qui demandera encore de nombreuses années. Avec le troisième volume, nous ne sommes encore arrivés qu'au canon 35 ! Il est vrai que ces volumes, dus tous les trois à l'éminent canoniste belge A. van Hove, professeur à l'Université de Louvain, sont de toute première valeur. Le troisième a pour objet la coutume et la supputation du temps (canons 25-35). Les canonistes y trouveront, sur ces deux titres du Code — déjà longuement commentés par A. Michiels au tome II de ses *Normae Generales* — tout ce qu'ils peuvent désirer savoir : bibliographie, histoire de la doctrine et de la législation, droit actuel, questions discutées. On peut n'être pas toujours de l'avis de l'auteur[2], mais on doit re-

1. Voir dans mon ouvrage *Pour éudtier le Code...*, p. 155, la conciliation que j'avais proposée en 1927.

2. Je persiste à croire que l'*intention de se libérer de la loi* n'est pas requise comme condition de l'efficacité de la coutume *contra* legem, et les pages 112-119 ne m'ont pas pleinement convaincu. Si le législateur avait voulu exiger cette intention, il l'aurait dit explicitement au canon 27 (cum animo *se liberandi*), comme il l'a dit expressément au canon 28 (cum animo *se obligandi*) pour la coutume *praeter* legem.

connaître qu'il était difficile de mieux replacer dans leur cadre historique les questions traitées, et d'exposer avec plus de maîtrise et d'ampleur les problèmes que posent les controverses que soulèvent ces onze canons du Code.

18. C'est de la coutume aussi que traite l'ouvrage de J. Trümmer. En suivant l'ordre même du Code, il expose : la notion de coutume et ses espèces (chapitre 1) ; quel est le consentement requis du législateur pour que la coutume ait force de loi (chap. 2); ce que doit être la communauté (passive capax legis) qui en est le sujet (chap. 3) ; ce que doivent être les actes destinés à l'introduire (chap. 4) ; dans quelles dispositions ces actes doivent être posés (chap. 5[1]). Il étudie ensuite les effets de la coutume (chapitre 6) ; les preuves de la coutume (chap. 7) ; la cessation de la coutume (chap. 8). Un dernier chapitre commente le canon 5 sur l'abrogation (ou le maintien) par le Code du droit coutumier antérieur. Excellent travail, bien documenté, et d'une remarquable clarté.

19. Le travail de R. Wahl sur l'erreur est divisé en trois chapitres : la notion de l'erreur (p. 9-18), les espèces d'erreurs (p. 18-24), les effets juridiques de l'erreur (p. 24-58) : rendre un acte invalide ou rescindible, supprimer ou atténuer la responsabilité délictuelle, établir dans la bonne foi juridique. Cette simple analyse montre que l'on trouvera dans cette étude relativement courte[2], mais très approfondie, le commentaire de nombreux canons du Code de droit canonique, où il est question de l'erreur ou de la bonne foi.

III. De Personis

20. Les *Normae generales* de G. Michiels, parues en 1930 (voir *R. A.*, sept. 1930, p. 354), ont été suivies à un intervalle relativement court, car il s'agit d'un volume in-4° de près de 600 pages, d'une étude du même auteur, aussi exhaustive que la précédente, sur les vingt premiers canons (87-106) du *De Personis*. Cet ouvrage témoigne d'une connaissance étonnante de la littéra-

1. L'auteur admet avec raison, croyons-nous, contre A. van Hove, que l'intention de se libérer de la loi n'est pas requise comme condition de l'efficacité de la coutume *contra* legem (p. 129-130).

2. Le texte ne comprend que 58 pages, mais il est suivi de 40 pages de notes, rejetées malheureusement à la fin du volume (p. 59-97).

ture du sujet ; il suppose un travail énorme pour réunir tous ces matériaux épars, se les assimiler, en faire la synthèse historique et juridique, exposer sur chaque question ce qui est acquis, ce qui reste controversé, et guider le lecteur avec aisance et sûreté dans le dédale de tant de théories et d'opinions diverses. En réduisant certains développements, l'auteur aurait pu donner peut-être autant de doctrine en moins de pages, mais n'aurait-ce pas été aux dépens de la clarté, et de l'intérêt ? Signalons, sur des points controversés, l'opinion de Michiels : l'âge de la puberté, en matière pénale, est de 14 ans, même pour les femmes (p. 29-32) ; le Code n'exclut pas le quasi-domicile nécessaire (p. 150-152) ; la règle : *remotior gradus trahit ad se propinquiorem* ne s'applique qu'au cas où l'on recherche la parenté de *deux* personnes *entre elles*, et non à celui où l'on recherche la parenté d'*une seule* personne avec la *souche* d'où elle descend par deux lignes inégales (p. 195-197)[1] ; malgré les termes équivoques du canon 97, § 1, l'affinité résulte de tout mariage *valide* soumis à la juridiction de l'Eglise (p. 222-239) ; lorsque le droit prescrit à un Supérieur de *consulter* son conseil avant d'agir, cette consultation (malgré les termes du canon 105) ne semble pas requise ad validitatem (p. 407-418).

21. Le dernier volume du P. Ojetti est un commentaire suivi des titres IV, V et VI (Offices, Juridiction, Réduction des clercs à l'état laïque) du second livre du Code. On y retrouve les qualités signalées dans les trois premiers volumes publiés par l'auteur (*R. A.*, juin 1928, p. 744 ; juillet 1929, p. 110 ; sept. 1930, p. 355). Dans une dissertation spéciale (p. 161-170), l'auteur s'efforce en vain de montrer que les pouvoirs concédés par le Code aux Ordinaires ou aux curés ne sont pas des pouvoirs *ordinaires*, mais des pouvoirs *délégués par le droit*.

22. Le canon 209 sur la juridiction *suppléée* par l'Eglise méritait un long commentaire. La brochure d'A. Trombetta ne fait qu'en tracer les grandes lignes : elle a du moins cet avantage pédagogique de montrer, par un exemple, les différentes manières de commenter un texte : méthode exégétique (p. 5-11) ; méthode scolastique (p. 12-14) ; méthode historique (p. 15-20) ; méthode pratique (p. 20-27). L'auteur soutient avec raison que

1. C'est la thèse si clairement établie par A. Bride dans les *Periodica* 1927, p. 136-142.

l'erreur commune existe « si fundamentum erroris publice taliter se habeat ut error communitatis sequi possit et debeat » (p. 18).

23. L'ouvrage de E. von Kienitz sur l'Official et le Vicaire général est une thèse de doctorat en théologie préparée sous la direction d'Eichmann, et soutenue à l'Université de Munich. Dans une première partie, l'auteur étudie le développement historique de ces institutions (p. 5-35) et les principes juridiques qui sont à leur base (p. 36-76) ; et dans une seconde partie, il expose, en commentant le Code, la discipline actuelle (p. 77-133). L'official existe en France depuis le XIIe siècle. Cette institution doit son origine à la nécessité où l'on se trouva alors de confier à un juge de carrière l'application de la procédure compliquée du droit romain. Quant au vicaire général, qui ne fut au début que le représentant de l'évêque absent, il ne devint qu'au XIVe siècle l'alter ego de l'évêque présent.

24. Le Code appelle *recteur* d'une église le prêtre qui lui est préposé, lorsque cette église n'est ni paroissiale, ni capitulaire, ni annexée à une communauté religieuse qui y célébrerait les saints offices (can. 479). C'est à l'usage de ces « recteurs » que le P. Laurent Agius a composé un court manuel dans lequel il leur explique leurs droits et leurs devoirs par rapport à l'église et à son mobilier (p. 14-44), par rapport au culte et autres fonctions spirituelles (p. 45-67 ; 94-113), par rapport aux biens temporels (p. 68-93). Cet opuscule peut rendre service également aux curés, et autres prêtres, qui y trouveront sommairement exposée sur ces différents points la discipline de l'Eglise.

25. Dans son *Jus Decretalium*, le P. Wernz n'avait consacré aux religieux (à propos du vœu) que 180 pages (vol. III, pars. II, p. 245-427) : c'est dire que le *De religionis* du P. Vidal, qui comprend plus de 500 pages, est un ouvrage nouveau. Après quelques chapitres préliminaires sur la nature, la division, l'origine et l'histoire de l'état religieux, l'auteur nous donne, en suivant exactement l'ordre du Code, un traité complet des religieux. Peut-être pourrait-on discuter tel ou tel point, comme l'appellation d'extraordinaire donnée au confesseur particulier dont parle le canon 520, § 2 (p. 147-150), mais dans l'ensemble on trouvera dans cet ouvrage un exposé complet et très exact de cette

partie si importante et si pratique du Code. Le volume se termine par un appendice sur les associations de fidèles (p. 502-532) qui complète ce qui avait été dit des laïques dans le *De personis* du même auteur (p. 58-62).

26. La partie du *De religiosis* qui concerne les confesseurs de religieuses (can. 518-527) a été choisie comme thèse de doctorat en théologie à l'Université de Fribourg, en Suisse, par un père capucin, le P. Agapit de Sobradillo, déjà docteur in utroque jure. L'auteur distingue très nettement les confesseurs habituels pour lesquels une juridiction spéciale est requise (ordinaires, extraordinaires, particuliers, supplémentaires), et les confesseurs non habituels auxquels cette juridiction spéciale n'est pas nécessaire (confesseurs occasionnels, confesseurs de religieuses gravement malades). Le canon 522 sur les confesseurs occasionnels est l'objet d'un excellent chapitre (p. 189-224)[1].

27. C'est aussi comme thèse de doctorat, mais en droit canonique, que le P. Frey (O. S. B.) a présenté son étude sur l'Acte de la profession religieuse devant l'Université de Washington. Comme la plupart des thèses présentées à Washington, la brochure comprend une partie historique (p. 1-55), et un exposé de la discipline actuelle (p. 58-158) : qualités requises du candidat, conditions de validité de toute profession, dispositions légales relatives à la profession soit temporelle, soit perpétuelle (simple ou solennelle), cérémonial et rénovation de la profession, consolidation d'une profession invalide, profession et service militaire, profession du novice en danger de mort. Seul l'*acte* de la profession (in fieri) est ici envisagé, et non l'*état* du religieux profès.

28. Un religieux rédemptoriste, professeur de théologie morale et de droit canonique, le P. Palombo, nous a donné un excellent commentaire théorique et pratique de la partie du Code relative au renvoi des religieux (can. 646-672) : renvoi par *sentence* judiciaire, s'il s'agit de religieux de vœux perpétuels appartenant à un institut de clercs exempt (p. 17-167) ; renvoi par *décret*, s'il s'agit de religieux de vœux temporaires, ou même de

1. Pourquoi le R. P. appelle-t-il Coronata son confrère en religion Matheo Conte? Coronata n'est-il pas son lieu d'origine? Par une confusion analogue, il appelle D. Avallon le canoniste Michel André, originaire d'Avallon, éditeur du Dictionnaire de droit canonique.

vœux perpétuels mais dans un institut laïque ou dans un institut de clercs non-exempt (p. 171-229) ; renvoi *ipso facto*, pour les motifs prévus au canon 646 (p. 233-240). L'auteur expose en terminant les effets juridiques du renvoi (p. 241-261) et donne en appendice (p. 265-296) une série de formules à utiliser dans ces procès.

29. Sur les associations de fidèles (tiers-ordres, archiconfréries, confréries, pieuses unions), nous n'avions pas de travail d'ensemble postérieur au Code, mais seulement quelques monographies juridiques sur le Tiers-Ordre de Saint-François (Mileta, 1921), la Confrérie du Rosaire (Faufani, 1030), etc. Le P. Vromant a donc rendu un grand service non seulement aux missionnaires, à qui l'ouvrage est plus spécialement destiné, mais à tous les prêtres en publiant son nouveau traité. On y retrouve sa manière analytique (parfois à l'excès) mais précise, pratique, et nos confrères y trouveront tout ce qu'ils doivent savoir sur les associations de fidèles en général (érection, approbation, dépendance de l'autorité ecclésiastique, réception et renvoi des membres, gouvernement de l'association, sa suppression (p. 1-59) ; sur les Tiers-Ordres (p. 60-85), les Confréries et les Archiconfréries, Pieuses Unions et Unions Primariae (p. 86-108). Un dernier chapitre comprend les monographies des Associations les plus répandues (p. 108-131).

III. De Rebus

30. Les questions canoniques traitées par le chanoine Gougnard dans son opuscule *Collationes Theologicae* (fasc. I) se rapportent toutes au baptême[1] : baptême intra-utérin et opération césarienne (p. 6-16) ; baptême des avortons et des monstres (p. 16-21) ; baptême des enfants non-catholiques (p. 22-30) ; parrains de baptême (p. 30-46) ; actes de baptême et preuve du baptême (p. 46-58). Toutes ces consultations avaient été publiées dans *La Vie diocésaine* de Malines[2].

1. Le même opuscule étudie la nécessité de la confirmation (p. 59-68) et la gravité de la matière dans le vol (p. 69-87).

2. Je prends occasion de ce compte rendu pour signaler que les *Collectanea Mechlinensia* qui ont remplacé en 1927 *La vie diocésaine* donnent souvent, sous la signature de A. Gougnard ou de P. Gillet, d'excellentes consultations canoniques : en 1931, sur le confesseur occasionnel des religieuses (p. 168-175), la provision des offices (p. 281-290) ; en 1932, sur le privilège du for (p. 418-421), les indulgences du chemin de la Croix (p. 673-679), etc.

31. Nul n'était mieux qualifié que Monseigneur Jorio, secrétaire de la Congrégation des Sacrements, pour nous donner sur *la communion des malades* ces « notes pratiques de discipline sacrementelle ». En trois chapitres, il traite : du Viatique (p. 1-17), de la communion de dévotion (p. 18-45), du ministre de la communion portée aux malades (p. 46-67). Non seulement tous les textes du Code relatifs à ces différents points sont expliqués et commentés, mais, chemin faisant, nous apprenons à connaître les permissions plus larges accordées par la Congrégation des Sacrements pour faciliter aux malades la communion fréquente et même quotidienne.

32. La deuxième édition du *Précieux trésor des indulgences*, du P. Lacau, a été notablement augmentée (de plus de 180 pages), surtout par des renseignements pratiques sur certaines associations, confréries, recommandées par l'Eglise, et par l'indication de nouvelles prières indulgenciées empruntées à la dernière Collection authentique de 1929. Ce petit manuel rendra de grands services aux prêtres et aux fidèles.

33. Au traité des Sacrements du P. Cappello, il ne manquera plus désormais que le traité de l'Ordre. Celui de l'Extrême-Onction compte à lui seul plus de 300 pages. Après un chapitre sur l'existence de ce sacrement (p. 1-23), l'auteur en étudie la matière et la forme (p. 24-88), le ministre (p. 89-110), le but et les effets (p. 111-180), le sujet (p. 181-215), l'obligation de le recevoir et l'obligation de l'administrer (p. 216-233), la réitération et la reviviscence (p. 234-264), le lieu, le temps ainsi que les rites et cérémonies (p. 265-276). Un appendice expose sur ce sacrement le droit en vigueur dans les Eglises d'Orient (p. 277-307). Sur ces différents points, on trouvera — avec les références utiles — non seulement l'exposé de la doctrine commune, mais une véritable somme des opinions soutenues par les théologiens et les canonistes).

34. En attendant le traité de l'Ordre que le P. Cappello nous promet pour bientôt (*mox sequetur*), signalons deux ouvrages récents relatifs à ce sacrement. Celui de M. Cance, *A tonsura ad presbyteratum*, contient à l'usage des ordinands la doctrine (théologique et canonique) relative à chacune des ordinations. On sait que cette doctrine est la matière d'un examen obligatoire à passer par les ordinands avant chacune de leurs ordinations

(can. 996, § 2). L'ouvrage de M. Cance reproduit aussi, avec les instructions romaines sur les enquêtes préalables aux ordinations, le texte du Pontifical.

35. L'ouvrage de M. Guaydier sur *Les Irrégularités « ex defectu corporis »* n'a rien d'un livre ennuyeux, car l'auteur a su y rassembler, avec les renseignements historiques et les explications juridiques nécessaires, les cas les plus divers, et même les plus bizarres. Quelles questions ne se sont pas posées les casuistes à propos de ces irrégularités et des monstruosités corporelles, réelles ou simplement possibles, qui empêcheraient la réception ou l'exercice des ordres[1]. L'ouvrage a été admis comme thèse de doctorat en droit canonique par l'Institut catholique de Paris. Il comprend, après une introduction (p. 1-13), une partie historique (p. 21-83) et, dans une seconde partie (p. 85-183), l'exposé des différentes espèces d'irrégularités ex defectu corporis dans la discipline actuelle. Pour obtenir, sur ce dernier point, tous les renseignements utiles, l'auteur s'est adressé aux différents diocèses ou instituts religieux, et cette enquête lui a permis de signaler des cas très intéressants de dispenses accordées depuis quinze ans, surtout à des mutilés de guerre.

36. Les ouvrages concernant la législation de mariage sont nombreux : *Cas de conscience sur le mariage*, par A. Martin (précédemment recensés) ; rééditions du *Tractatus de Matrimonio* du cardinal Gasparri, du *De matrimonio* du P. Cappello, et de celui du P. Payen[1]. Je signale surtout l'ouvrage nouveau du P. Vromant, dans la collection *Jus missionariorum*. Destiné aux missionnaires, ce volume met principalement en lumière les questions qui pour eux ont le plus d'utilité pratique : législation civile applicable aux mariages des infidèles (p. 14-30), empêchements les plus fréquents chez les néophytes (p. 48-74), droit spécial des missions au sujet des dispenses matrimoniales (p. 106-144), privilège de la foi (p. 215-304), procédure spéciale à la Chine pour les causes matrimoniales (p. 310-332), etc. Même dans nos pays, où le nombre croissant des non baptisés crée les mê-

1. Sont irréguliers « qui caput in ventre gerunt... », dit Gibalin (cité p. 178) ; « qui habet ventrem praeturgidum ac nimis pinguem », dit Bonacina p. 179), etc. Voir ce qui concerne la couleur de la peau, les cheveux, la barbe (p. 181-183), les dents (p. 175).

1. Ces rééditions n'ont pas été envoyées au canoniste; il en sera probablement rendu compte dans la Chronique de Théologie morale.

mes difficultés qu'en pays de mission, cette étude si claire et si pratique pourra rendre de grands services.

37. Le manuel de Mgr Linneborn a connu en Allemagne un grand succès, puisque paru en 1922, il en est aujourd'hui à sa cinquième édition. Après avoir reproduit l'encyclique *Casti connubii* et les directives des évêques allemands pour son application (p. 3-42), l'auteur commente, avec les introductions historiques nécessaires, tous les canons du Code sur le mariage (can. 1012-1143) et sur les procès matrimoniaux (can. 1960-1992). Les études les plus récentes y sont mentionnées et utilisées, ainsi que les réponses émanées de Rome en ces dernières années. En somme ce manuel, malgré son titre modeste (Grundriss) est un traité canonique fort complet sur le mariage.

38. La thèse de Roberts sur les *Bans de mariage* porte le n° 64 dans la série des thèses de droit canonique présentées depuis 1916 devant l'Université de Washington. Après un exposé historique (p. 3-58), où la législation du Concile de Trente occupe une place de choix (p. 18-45), l'auteur expose avec précision les dispositions du Code (p. 59-120). Suivent quelques pages sur les publications de bans dans l'Eglise orientale et dans la législation des principaux Etats modernes (p. 121-123).

39. La législation ecclésiastique sur les reliques a été exposée suivant le même plan (Avant le Code — Dans le Code) par le P. Dooley, oblat de Marie Immaculée, dans une thèse présentée elle aussi à Washington en 1931. Nature du culte dû aux reliques (p. 57-62), droit de posséder des reliques (p. 62-70), authentication et approbation des reliques (p. 71-101), exposition des reliques (p. 102-105 ; 122-127), aliénation des reliques (p. 108-111), règles liturgiques relatives aux reliques (p. 115-126), on trouvera exposés avec précision ces différents points dans la présente thèse.

40. Pour faire l'histoire de la prohibition des livres et en exposer la législation, M. Pernicone avait à sa disposition d'excellents ouvrages dans toutes les langues, antérieurs et postérieurs au Code, et il en signale (p. 250-257) un nombre très imposant. Et cependant je n'hésite pas à dire que sa bibliographie, encombrée

1. Paronius, 36 vol.; Catholic Encyclopedia, 16 vol.; Ferraris; Pastor, 20 vol.; Schmalzgrueber, 12 vol, etc...

d'ouvrages généraux, est demeurée très incomplète : il ne signale, parmi les commentateurs de la Constitution *Officiorum ac Munerum*, ni Gennari (3e éd. 1905[1], ni Périès (1898), ni Piat (dans la Nouvelle Revue théologique), ni Hollweck, ni Schneider (1899), ni Sleutjes (1903). L'ouvrage capital de Vermeersch, *De prohibitione et censura librorum*, n'est cité que d'après la 2e édition (1898), alors que la 4e (1906) en a fait un ouvrage presque entièrement nouveau « Novi fere operis rationem induere videtur ; penitus mutata est priorum editionum dispositio ». Mais cette remarque n'enlève rien à la valeur de cette thèse qui a valu à son auteur le doctorat en droit canonique.

41. Le chanoine Pistocchi, prévôt de la cathédrale de Forli, est déjà avantageusement connu des canonistes par ses commentaires sur le Synode diocésain, sur les Bénéfices, et sur les Peines. Il nous donne aujourd'hui une explication détaillée de la partie du Code qui concerne les biens temporels de l'Eglise (can. 1495-1551). Le fréquent recours à l'histoire, au droit romain, et, dans une certaine mesure, au droit civil (surtout italien), rend cet ouvrage particulièrement utile pour s'orienter dans ces matières difficiles. On aurait aimé cependant un latin moins recherché, et des divisions plus nettement marquées dans le commentaire.

42. Dans sa thèse sur « l'obligation de remettre à autrui une chose que l'on détient illégitimement », Weinzierl a eu l'occasion d'expliquer un assez grand nombre de dispositions du Code de droit canonique : les actions possessoires ; la restitution des biens ecclésiastiques usurpés, ou illégitimement aliénés, la restitution des choses acquise par simonie et du prix simoniaque ; la restitution des fruits qu'un bénéficier n'a pu faire siens ; la restitution de la dot des religieuses ; la restitution des taxes ou honoraires indûment perçus, etc. Sur ces différents points, il précise, s'il y a lieu, les prescriptions du droit romain, leur utilisation dans les Décrétales, l'évolution du droit canonique, l'influence du droit romain et du droit canonique sur le Code civil allemand, la législation actuelle du Code. Cette thèse a valu à son auteur le doctorat in utroque jure à l'Université de Munich.

1. Il ne cite de lui que ses *Quistioni theologico-morali*.

V. De Processibus

43. C'est aussi pour l'obtention du doctorat in utroque jure, à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, que M. von Kienitz — dont j'ai présenté plus haut le travail sur l'Official et le Vicaire général (n. 23) — a rédigé cette nouvelle thèse. Il ne s'agit pas seulement, comme le titre le laisserait entendre, de l'acte par lequel le demandeur introduit sa plainte (Klageinhalt), et de la défense que lui fait le droit de modifier sa demande au cours de l'instance (Klageänderung), mais de bien d'autres choses encore. Après une vue d'ensemble sur l'évolution historique du procès civil en droit canonique (p. 5-41), et l'indication des sources du droit actuel p. 41-46), l'auteur s'efforce de préciser le domaine de la procédure administrative et celui de la procédure judiciaire, et détermine les bénéficiaires du privilège du for (p. 47-65), Il examine ensuite la nature de l'action et ses différentes espèces (p. 66-80). Ce n'est qu'après ces longs mais nécessaires préambules qu'il traite du mémoire introductif d'instance, qui détermine l'objet du litige, et indique de quels droits se prévaut le demandeur (p. 81-107). Le dernier chapitre précise les effets respectifs de la citation (p. 108-114) et de la litiscontestatio (p. 115-129) et étudie dans quelles limites elles interdisent au demandeur de modifier sa réclamation (p. 130-133). Cette analyse montre quel profit les canonistes retireront de cette thèse pour mieux exposer les titres du Code *De causae introductione*, *De litis contestatione* (liv. IV, tit. VI et VII).

44. J'ai signalé plus haut (n. 16) le *De processibus* récent du P. Matteo Conte a Coronata. Les trois parties du livre IV du Code y sont complètement exposées. Le P. Noval, qui en avait commenté en 1920 la première partie, nous donne enfin — après treize ans — la suite de son travail, en exposant la procédure pour la béatification et la canonisation (deuxième partie) et les procédures spéciales non strictement judiciaires (troisième partie). Lorsque le R. P. aura publié le *Formulaire*, qui doit compléter son travail, ses trois volumes seront le guide nécessaire de nos officialités et de nos curies épiscopales.

45. Sur les causes de béatification et de canonisation, j'avais signalé jadis (*R. A.*, févr. 1927, p. 237) la troisième édition du *Codex pro postulatoribus*. La quatrième a simplifié encore les

formules à utiliser, et poursuivi la lente adaptation de la pratique judiciaire aux nouvelles exigences du Code. Sur quelques points cependant, quelques retouches seront nécessaires : l'évêque compétent n'est plus (p. 22, 28) « Ordinarius loci ubi potiora haberi possunt probationum momenta ». Voir c. 2039, § 1 et réponse du 25 juill. 1931. Un postulateur (p. 6) *spécial* est requis pour chaque cause : « singuli pro singulis causis postulatores admittuntur » (c. 2005). Le décret prescrivant la recherche des écrits (p. 69) doit contenir les prescriptions des can. 2023-2025 : « praescripta can. 2023-2025 in memoriam revocet atque urgeat » (c. 2043). Voir *R. A.*, juillet 1932. Ajoutons que toutes les formules ont été éditées à part, et peuvent être fournies en nombre par les postulateurs : ce qui facilitera beaucoup le travail des notaires ecclésiastiques dans les causes de béatification.

46. Le volume du P. Suarez commente longuement et clairement toutes les dispositions du Code relatives aux procès non strictement judiciaires dont traite la troisième partie de *De processibus*. Après une introduction sur les dispositions communes à tous les procès (p. 1-26), le R. P. étudie l'amotion administrative des curés soit inamovibles, soit amovibles (p. 27-116) ; la translation des curés (p. 116-128) ; les procédures spéciales contre les clercs non résidents, contre les clercs concubinaires, contre les curés qui négligent certains de leurs devoirs (p. 128-190) ; enfin la procédure aboutissant à la suspense ex informata conscientia (p. 191-265). En appendice (p. 266-340), l'auteur donne toutes les formules utiles pour la bonne marche de ces procès.

47. C'est seulement de la suspense *ex informata conscientia* que traite D. Pistocchi dans sa brochure. Ecrite, comme les autres ouvrages de l'auteur, en un latin facile et même élégant, elle se lit avec plaisir, mais le manque de clarté dans la disposition typographique, et l'exposé assez sommaire de la législation, ne permettent pas de la recommander à l'égal des études de Noval (n. 44) ou Suarez (n. 46) sur cette même question.

48. Le docteur J. Haring, professeur à l'Université de Graz, a visé un but tout pratique dans sa courte brochure sur les procès criminels en droit canonique. Les canons 1933 à 1959 qui traitent uniquement de ce qu'ils ont de spécial, ne peuvent pas à eux seuls servir de guide pratique aux officialités diocésaines dans ces sortes de procès : il faut en effet les combiner sans cesse avec

les règles de procédure contenue dans la première section de De judiciis. C'est ce travail de combinaison qu'a effectué le savant canoniste (p. 9-53). Il y a ajouté (p. 53-73) une explication pratique des procédures non strictement judiciaires (can. 2142-2184[1]), et des mesures pénales qui peuvent être infligées « etiam per modum praecepti extra judicium » (c. 1933, § 4).

F. Cimetier.

1. Si les procédures des can. 2168-2194 avaient ici leur place parce qu'elles aboutissent toutes à infliger une peine, les procédures purement administratives, sur l'amotion ou la translation des curés (can. 2147-2167) auraient dû être exclues d'une étude sur *Der Strafprozess*. Même imposées à un curé coupable, ces mesures ne sont jamais des peines proprement dites.

Chronique d'Ascétique et Mystique

Le témoignage de Marie de l'Incarnation ursuline de Tours et de Québec. Chez Gabriel Beauchesne, éditeur à Paris, prix 30 francs.

Ce texte préparé et publié par Dom Albert Jamet, moine de Solesmes, qui a écrit l'Introduction, ne fait pas double emploi avec les *Ecrits spirituels et historiques de Marie de l'Incarnation*, dont le même moine bénédictin a commencé la publication à la même librairie Beauchesne. C'est un ouvrage tout différent ; il ne reproduit que les seuls écrits spirituels de la Vénérable Ursuline, notre première religieuse missionnaire, et l'une de nos premières gloires coloniales, et dans ces écrits spirituels il fait un choix. Il écarte tout ce qui vise trop intimement l'histoire extérieure, pour s'en tenir à la seule et particulière histoire de l'âme.

Ce n'est pas cependant un recueil de pensées séparées, une anthologie ; les parties s'enchaînent et forment un tout. Avec la *Relation* de 1654 et celle de 1633, complétées par des extraits de la Correspondance, juxtaposées et parfois amalgamées, Dom Albert Jamet a essayé de composer une sorte de vie spirituelle de la Vénérable Mère ; une autobiographie qui va de la septième anée à la veille de la mort. Il partage ses soixante-six années 1606-1672, en différentes périodes, différents états d'oraison, qui permettent de suivre les admirables ascensions de cette âme.

Le *Témoignage* exige une lecture attentive et réfléchie, pour dégager des faits mystiques qu'il renferme la doctrine spirituelle de la Vénérable Mère : doctrine très haute, mais aussi très pratique ; doctrine très sûre : pas de vie intérieure sans mortification, pas de mortification vraiment utile, sans charité, pas de charité sans humilité, pas d'humilité vraie sans obéissance à

l'Eglise, à ses lois, au directeur spirituel, qui, près de chaque âme, tient sa place : cette obéissance est à la fois condition indispensable et fruit nécessaire des grâces mystiques. Il faut ajouter : pas de contemplation en dehors du bon plaisir de Dieu, pas de contemplation en dépit de toutes les extases possibles, sans la pratique héroïque, constante des humbles vertus communes ; et voilà qui met les âmes en garde contre toute présomption et ramène au bon sens celles qui se sont égarées dans l'illuminisme. Enfin la contemplation ne consiste pas dans un repos paresseux : elle est une oisiveté laborieuse qui exige de ses élus, vaillance et grandeur d'âme, et, d'une façon ou de l'autre, fleurit toujours dans une vie apostolique.

Cette doctrine de justesse et de vérité, ne se voile pas d'images ou d'allégories ; elle ne s'attarde pas aux subtilités d'une analyse philosophique ou théologique; dans la netteté d'une expérience dont elle suit sans effort toutes les manifestations, la Vénérable Marie de l'Incarnation voit d'un coup d'œil, comme par intuition, les vérités les plus sublimes ; familiarisée avec la majesté de Dieu, elle se trouve comme chez soi dans ses mystères : « elle se *voit* dans l'Unité et dans la Trinité tout ensemble ». Les mots sont impuissants à ces hauteurs divines, elle se contente, pour essayer de rendre ce qu'elle a vu, des termes de l'Evangile : « Toutes ces vues me firent comprendre les mystères cachés dans l'Evangile : *In principio erat Verbum*, ne voyant point de termes pour exprimer ce qui se peut dire de Dieu et de la Génération du Verbe que ceux dont l'Evangéliste se sert. » Cette humble résignation devant l'ineffable donne à son récit, une précision directe, qui nous fait pénétrer bien avant dans les mystères qu'elle a vus, comme dans les impressions faites sur son âme. Ses extases les plus hautes sont décrites simplement, dans un langage tout de raison ; pas de cris de joie ou de douleur pour chanter son martyre d'amour. Elle sait toute l'impuissance de sa parole, mais elle sait aussi que les mots les plus simples sont les plus lumineux, leurs syllabes tranparentes éclairent haut et loin.

Dieu d'ailleurs l'a douée admirablement pour l'œuvre à laquelle il la destinait ; nous le voyons dans ses Ecrits composés à son image, où sont gravés ses traits. Ame bonne, âme attachante, attachée aussi. Son cœur est tendre au possible, un vrai

cœur de mère, et elle sacrifie son enfant à peine âgé de douze ans pour entrer aux Ursulines. Sainte Jeanne Chantal qu'elle l'aimait tant, a aussi sacrifié ses enfants à Dieu. Le cœur des deux saintes déborde d'amour de Dieu, et d'amour du prochain. Quelle tendresse, malgré l'héroïque séparation de Tours, elle garde à son fils, qui lui coûta tant de larmes ! Quelle charité pour ses sœurs ursulines. Elle est exigeante parce qu'elle les veut saintes, mais aussi maternelle à leurs faiblesses, et à leurs lenteurs. Un trait de l'amour généreux, c'est de savoir compatir. Elle compatit : les malheureux colons du Canada le savent comme ses religieuses. Toutes les calamités peuvent fondre sur elle, sans lui rien enlever de sa belle humeur qu'elle répand à pleines mains et à plein cœur. Elle aime autour d'elle la gaieté, et son sourire parfois s'empreint d'une légère et douce malice. Elle pratique une extrême mortification et continuelle ; elle la dissimule ; rien ne lui serait plus odieux que de paraître vouloir l'imposer à ses sœurs. Toujours, et à tous, elle fait bon visage.

Dans les affaires, elle va bonnement, rondement. Les vrais mystiques sont de grands réalisateurs, elle voit clair, elle voit juste : femme de tête, femme de cœur, femme de grand jugement et de ferme décision, « tant femme que rien plus ».

Parfois on entend demander : A quoi bon tous ces livres mystiques ? Parce que les âmes auront toujours soif de Dieu, et que jamais elles n'auront fini de s'assimiler l'Evangile, parce que toujours elles aimeront à entendre les privilégiés de Dieu raconter comment des grâces merveilleuses leur ont révélé les intimes secrets des livres saints et les ont introduites dans la familiarité de Dieu. La vie mystique est la perfection de la vie chrétienne. Sans doute l'âme humaine ne peut à son gré jouir de l'union et des privautés divines ; il y faut une grâce spéciale et de choix. Cependant le chemin qui, normalement, y conduit est le chemin de toute perfection chrétienne et de toute sainteté, celui dans lequel nous devons tous marcher, ouvert à tous les enfants de Dieu, sur lequel la grâce du baptême les a tous mis. La mystique est donc véritablement dans le plan providentiel, elle donne à tous la connaissance et un peu le goût des merveilles qui constituent et achèvent la vie chrétienne. Les mystiques disent « ce qu'ils ont vu, entendu et touché du

Verbe de vie » : ils nous font part de leurs joies, voudraient nous y attirer ; il est bon d'écouter ces voix fraternelles, il en est bien peu qui soient arrrivées jusqu'à nous avec la clarté, la sainteté, la spirituelle allégresse, et l'immense charité du *Témoignage* de Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec.

Vénérable Père Louis du Pont, S. J. MÉDITATIONS *sur les mystères de notre sainte foi avec la pratique de l'oraison mentale,* traduites sur le texte espagnol de Valladolid (1605), par le R. P. Pierre Jennesseaux, S. J. Edition revue et augmentée d'une biographie par le R. P. Ugarte, S. J. Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 76 bis, rue des Saints-Pères (VIe).

Imprimées pour la première fois à Valladolid en 1605, en deux volumes in-4°, les *Méditations* du V. P. Louis du Pont eurent immédiatement un très grand succès ; dès 1609 paraissait une troisième édition. En 1611 elles avaient été traduites en latin, en français et en anglais ; elles le furent bientôt dans presque toutes les langues européennes, et même en arabe. On en fit des extraits, des abrégés, des adaptations, et beaucoup des livres de méditations parus depuis, se sont plus ou moins inspirés de l'ouvrage du P. du Pont. Par l'onction surnaturelle, la sûreté et la profondeur de sa théologie, il ne le cède à aucun autre : c'est un trésor pour les âmes, avides de perfection. Sans doute, il s'y trouve des longueurs qui déconcertent notre besoin de faire vite, et nous sommes tentés de tourner vivement les pages qui se succèdent un peu trop lentes, un peu trop calmes. Nous aurions tort de céder à ce premier mouvement d'humeur ; patience, patience, lisons, méditons, et notre âme trouvera dans ces pages multipliées une saine et forte nourriture, bien douce à certaines heures. *Patientam habe in me et omnia reddam tibi :* souvent, avec un léger sourire, ces paroles de saint Mathieu (XVIII, 26) ont été appliquées à Suarez, elles sont vraies du P. du Pont.

Il est inutile de donner le plan d'un ouvrage que tout le monde connaît ; j'ai voulu simplement signaler cette nouvelle édition d'un livre qui a fait un grand bien à nombre d'âmes, et dont l'influence sanctificatrice durera longtemps encore.

« Dans la plaine où Valladolid est assise, a-t-on écrit, le Pisuerga promenant lentement ses eaux grasses et paisibles répand

la fertilité. Ainsi coule dans le lit à pentes douces de ses livres la doctrine spirituelle du jésuite, fils de Valladolid. » (*Etudes*, t. 181, p. 604.) Théologien, mystique, plus théologien que mystique, le P. du Pont par la précision de la pensée, la clarté du style, s'est classé parmi les meilleurs écrivains espagnols, près de ses compatriotes Alphonse Rodriguez sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Comme eux, il a vécu ce qu'il enseigne : avant d'être un écrivain, il est un saint. En 1759 Clément XIII proclamait l'héroïcité de ses vertus : la suppression de la Compagnie de Jésus arrêta le procès de béatification ; peut-être sera-t-il repris.

Le R. P. Ugarde S. J. a soigneusement revu, sur le texte espagnol de Valladolid, la traduction du R. P. Jennesseaux, S. J., rajeunie par le R. P. Bellot, S. J. Des tables nouvelles faites par le R. P. Gosselin, S. J., permettent de se reporter facilement aux méditations qui conviennent le mieux aux dimanches et fêtes de l'année liturgique. On y a joint deux plans de retraite, et un plan de mois de Marie. En tête du premier volume, une biographie nouvelle donne sur la vie et la sainteté du V. P. du Pont des détails peu connus et fort intéressants. Les six volumes de l'édition Desclées de Brouwer et Cie comptent 2.374 pages ; ils sont très maniables et très beaux ; les tables qui terminent le sixième, se vendent à part.

L'Oraison alphonsienne, théorie et pratique, par le Père Bouchage, rédemptoriste. Gabriel Beauchesne et fils, éditeurs à Paris, rue de Rennes, 117.

L'auteur veut aider les âmes, savantes et simples, à prier selon la manière de saint Alphonse, et son dessein est excellent. Il cherche à montrer comment le saint entend, pratique, conseille la vie d'intimité avec Dieu. Le R. P. Bouchage n'essaie pas de comparer la méthode alphonsienne à d'autres méthodes ; il veut la faire goûter, et, comme, à bon droit, il la croit excellente, engager ses lecteurs à la suivre ; il le veut pour le profit de la vraie piété, et pour le profit des âmes.

Quatre parties dans son livre :

Estime que mérite saint Alphonse, comme maître d'oraison ;
Doctrine alphonsienne touchant la grâce et la prière ;
L'oraison mentale d'après saint Alphonse ;

La contemplation.

L'auteur cite continuellement le saint et il a cent fois raison ; mieux que toutes les autres, ses paroles rendent sa pensée ; elles portent avec elle le charme et la sainteté de son âme ; elles nous font vivre avec lui : douce et surnaturelle intimité, féconde à nos âmes. Un simple regret : beaucoup de citations sont sans référence, et la plupart n'ont qu'une référence insuffisante. Le P. Bouchage n'a point voulu faire œuvre d'érudition, je le sais bien ; mais plus d'un lecteur serait heureux de trouver facilement et de lire avec leur contexte les belles pages dont il n'a cité qu'une partie.

CARITAS. Fr. VALENTIN-M. BRETON, O.F.M. *Novissima*, Retraite préliminaire, Librairie franciscaine, 9, rue Marie-Rose, Paris (14e) ; Desclée, de Brouwer et Cie, 76 bis, rue des Saints-Pères, Paris (7e).

Novissima, ce mot latin désigne les *fins dernières* : mort, jugement, ciel, enfer, on dit aussi les *grandes vérités*. Ces grandes vérités sont toujours traitées et longuement dans les retraites ; l'auteur peu satisfait de la manière dont elles l'ont été jusqu'ici, essaie de les rapprocher « de l'enseignement scripturaire et théologique ». Si je comprends bien, il veut, avec saint Paul et Notre-Seigneur lui-même, « baser la vie humaine sur un autre fondement que la crainte de la mort ». C'est l'enseignement de l'épître aux Hébreux (II. 14) et personne n'y contredit.

Le Concile de Trente exige pour toute conversion vraie un commencement de charité. Mais Notre-Seigneur, saint Paul et le Concile de Trente laissent-ils de côté la crainte, et pensent-ils qu'elle ne fait « que de prompts relaps, des révoltés proches du désespoir, des esclaves prêts à la fraude, ou des mercenaires insatisfaits ». Seule peut-être, mais quel ministre de Jésus-Christ songe donc à prêcher la crainte sans y joindre la charité?

Il y a dans le livre du Père Breton des remarques intéressantes et très justes , il y a aussi, à mon sens, un grave défaut : voulant convertir et sanctifier des hommes, il ne tient pas assez compte de leurs facultés sensibles. Les prédicateurs ne parlent pas à des âmes séparées, mais à des âmes unies à des corps.

Dans le chapitre III de la seconde partie, *La rétribution*, l'auteur traite du Ciel, de l'enfer et du purgatoire. Tels qu'il les pré-

sente, ils ne sont pas, à son avis, « matière prédicable », et il a parfaitement raison. Voici, par exemple, comme il présente le purgatoire : « Vous arrivez chez des amis, sali par la poussière, brisé par les cahots d'un long voyage. Avant d'entrer au salon, de vous livrer au bon accueil de vos hôtes, vous demandez à refaire votre aspect... Et même, si, sans attendre votre demande, on vous introduisait dans un cabinet de toilette, vous n'auriez pas l'idée qu'on en agit cruellement avec vous.

« Ainsi l'âme qui dans le regard du Christ a pris conscience de son état de souillure et de dette, d'elle-même, spontanément, heureusement, entre dans son purgatoire, non pas tant pour satisfaire à une justice implacable de Dieu qui s'impose à elle du dehors, que pour apaiser un besoin personnel de se purifier elle-même » (p. 108). Théologiquement ces lignes sont exactes, mais, si elles disent la vérité, elles sont loin de dire toute la vérité ; cette entrée heureuse au Purgatoire ne laisse guère soupçonner les horribles souffrances de l'âme qui s'y purifie, torturée comme si elle était unie à son corps. Sainte Marguerite-Marie parle bien autrement. Je ne prétends pas justifier toutes les comparaisons dont elle se sert pour décrire les tortures de la purification. Mais si les images ne sont qu'une manière parfois maladroite d'exprimer les supplices qui lui ont été révélés, qu'elle a endurés quelquefois, il reste vrai que ces supplices sont effroyables. Pour nous les faire un peu comprendre il faut que leur description atteigne non seulement nos facultés intellectuelles, mais nos facultés sensibles. Le Père Breton pense que prêcher les fins dernières selon la formule courante ne répond plus aux besoins des âmes contemporaines (p. 10). Un prédicateur, tout le monde le pense, doit toujours tenir compte de la mentalité de ses auditeurs. Mais si la vieille manière de prêcher les fins dernières doit être modifiée, le Père Breton ne paraît pas avoir trouvé la bonne nouvelle formule.

Nicolas Cabasilas. *La vie en Jésus-Christ*, traduit par S. Broussaleux, extrait d'Irenikon. Prieuré d'Amay-sur-Meuse (Belgique).

Au mois de novembre 1926, Pie XI disait aux membres de la Fédération Universitaire Catholique Italienne : « que les catholiques souvent n'estiment pas et n'aiment pas suffisamment

leurs frères séparés parce qu'ils les connaissent mal. On ne sait pas assez tout ce qu'il y a de précieux, de bon, de chrétien dans ces hommes dont les ancêtres appartenaient à l'église catholique : des blocs détachés d'une roche aurifère sont aussi aurifères » (*Oss. Rom.*, 10.11.26).

Cette traduction française de la *Vie en Jésus* de Nicolas Cabasilas répond au désir du Souverain Pontife, elle aide à mieux connaître celui qui, de 1361 à 1363, aurait été évêque de Thessalonique, et qui mérite une grande sympathie, malgré de réels défauts.

Le texte grec de *la Vie en Jésus-Christ* a été publié par Migne dans sa Patrologie Grecque (t. CL.). Gars en a fait une édition critique, mais cette édition, comme celle de Migne, laisse bien à désirer; S. Broussaleux s'est efforcé de donner une traduction littérale, claire, et de lecture agréable.

La *Vie en Jésus-Christ* n'est ni un traité de mystique, ni un traité d'ascétisme, elle étudie les effets des sacrements sur les âmes, sur notre vie surnaturelle.

La perfection consiste dans la volonté de n'aimer que Dieu, de vivre selon ses commandements et ses désirs divins : l'âme parfaite est celle qui se réjouit de ce qui plaît à Dieu, qui s'attriste de ce qui lui déplaît : Dieu et l'homme ont leur part dans l'œuvre de la perfection.

Dieu agit surtout par les sacrements de Baptême, de Confirmation et d'Eucharistie qui sont les principes de notre justification et de notre union au Christ ; le baptême nous fait naître selon le Christ, il substitue le divin à l'humain et donne une vitalité qui rend capable de l'héroïsme des martyrs. La Confirmation confère l'Esprit-Saint et les dons qui permettent de vivre selon le Christ. L'Eucharistie affranchit de la loi de la chair et rend apte à pratiquer la loi en esprit et en vérité ; il achève la purification de l'âme, le divin désormais l'emporte sur l'humain.

Cabasilas insiste sur la communion fréquente, continuelle ; le sacrement de l'autel puise au Cœur Sacré du Christ la vraie vie, il nous la transmet et prépare ainsi la déification et le mariage mystique.

L'homme coopère à l'action divine, en se conformant à la volonté de Dieu ; il doit y communier comme il communie au

Corps et au Sang de Jésus-Christ. L'oraison mentale qui détache de la terre l'esprit et le cœur, doit l'y pousser : elle nous pénètre de notre dignité d'enfants de Dieu, elle nous tire du péché par la contrition et la confiance ; elle nous enflamme d'amour pour le Christ, nous fait régler notre vie chrétienne sur les Béatitudes, et par la contemplation quotidienne du divin Modèle nous invite et nous aide à reproduire ses traits.

Les contemporains de Nicolas Cabasilas sont unanimes à louer son savoir et ses vertus ; les auteurs qui l'ont étudié pensent de même. Casaubon, après avoir lu et annoté *la Vie en Jésus-Christ*, écrit : « Plaise à Dieu que l'ouvrage soit publié intégralement, car il mérite d'être connu de toutes les âmes dévotes tant par sa forme que par son fond » ; Bossuet reconnaît dans Cabasilas « l'un des plus solides théologiens de l'Eglise grecque ».

Nicolas Cabasilas n'est pas toujours clair, souvent il est diffus et long ; *La Vie en Jésus-Christ* mérite pourtant d'être connue ; elle pourra rendre service aux théologiens comme à ceux qui s'occupent d'ascétisme et de mystique.

Chanoine Gabriel Blanc, supérieur des missionnaires diocésains de Notre-Dame de Provence. *La Mère du Bel Amour*. Lettre-Préface de S. E. le Cardinal Lépicier. Editions Publiroc, 53, rue Thiers, Marseille.

« Ce livre est un acte de Foi et d'Amour à Jésus et à Marie », et comme tel il sera bien accueilli. L'auteur essaie, comme le conseille saint Ignace, dans le prélude de ses méditations appelé d'ordinaire « Composition de lieu », de mettre la vie de la Très Sainte Vierge dans le cadre des Evangiles. Il ne construit pas ce cadre au hasard, aux caprices de l'imagination ; il n'écrit pas une vie romancée de la Très Sainte Vierge, il s'en tient aux données certaines ou très probables de l'Ecriture et de la tradition, comme aux travaux les plus récents de Mariologie, tout d'abord à ceux de S. E. le cardinal Lépicier, et il a raison. Dans une note à la fin du chapitre, il donne ses références, quand il estime bon de les donner.

M. le chanoine Gabriel Blanc ne prétend pas faire œuvre d'érudition, et personne ne sera tenté de lui faire grief d'avoir « simplement, en tel ou tel chapitre, utilisé certaines pieuses vraisemblances, et d'avoir répandu sur quelques-unes de ses pa-

ges — c'est S. E. le cardinal Lépicier qui parle — comme un parfum des « Fioretti » ; il veut aider les âmes à se représenter la Vierge toute belle, toute pure et toute sainte, pour vivre habituellement dans sa compagnie, sachant bien que nous ne La connaîtrons vraiment que dans la lumière divine ».

Ce livre pourra être utilisé dans les lectures publiques du mois de Marie.

(A suivre.) A. HAMON.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — La Douloureuse Passion

La librairie de la Revue française vient de rééditer, dans la collection des « Lectures chrétiennes », *la Douloureuse Passion*, d'après les visions de Catherine Emmerich. Nous ne saurions l'en blâmer. Nous ne pouvons pourtant passer sous silence un regrettable oubli. C'est qu'en effet nous sommes loin du temps où les révélations de la vénérable voyante, recueilies par Brentano, étaient prises au pied de la lettre. On sait maintenant, grâce à de nombreux travaux sur cette question, parmi lesquels il faut citer ceux de W. Hümpfner, que Brentano ne s'est nullement soucié de rapporter objectivement les visions de Catherine. Il n'hésita pas, pour corser son texte, à incorporer dans le récit de l'humble fille, certaines sources assez peu recommandables qu'il copia parfois mot à mot. Ce sont, avec Martin de Cochem, la littérature des Légendes et des Apocryphes, les écrits judéo-mahométans et des passages du Coran lui-même. (Cf. Wilhelm Schelberg, dans le *Hochland*, T. XIII, mais surtout, Hümpfner : *Clemens Brentanos Glaubwurdigkeit in seinen Emmerick-Aufzeichnungen*, ch. VI à IX.) En outre, non seulement Brentano remania les textes fixés dans le *journal* des révélations, mais il ne se fit aucun scrupule d'y introduire, à l'insu de Catherine, puis après la mort de celle-ci, un grand nombre d'images nou-

velles et de considérations inventées de toutes pièces. Enfin il semble maintenant établi que la prétendue mission donnée à Catherine de communiquer ses visions et de les faire écrire est, là encore, une invention du poète.

Si la très vénérable Catherine Emmerich est à l'abri de tout soupçon, on voit que Brentano ne mérite pas la même confiance. Dans ces conditions, que valent les récits de la *Douloureuse Passion ?* Répondons qu'ils peuvent, comme par le passé, édifier de pieux lecteurs, et, dans ce sens, ils sont bienfaisants, comme l'écrivait si justement le cardinal Diepenbrock. Mais il faudrait se garder d'y chercher un récit fidèle et historique des souffrances et de la mort du Sauveur.

On peut regretter, semble-t-il, que les éditeurs des « Lectures chrétiennes » n'aient point fait cette distinction dans l'avant-propos du volume.

JEAN GAUTIER.

II. — La spiritualité de saint Jean Eudes

Le cher Père Lebrun, dans son volume sur *la spiritualité de S. Jean Eudes*[1], en synthétisant en quelques bonnes pages la doctrine si élevée du grand saint normand, vient de faire œuvre utile. Saint Jean Eudes, qui a pourtant travaillé, avec un zèle ardent, dans l'œuvre des missions, qui a composé et instauré, avant les révélations de Paray, le culte du Sacré-Cœur, est encore, chose étrange et fâcheuse, assez peu connu.

La spiritualité du Père Eudes, qui est celle de l'Oratoire, avec cependant une note très personnelle et un caractère pratique fort assuré, est une source abondante de sanctification. Elle est, il va sans dire, toute imprégnée de théologie dogmatique, comme le sont les écrits des maîtres de l'Ecole française, mais ici le dogme est réduit souvent en formules de prières, parfois très belles et toujours assimilables au lecteur le moins versé dans les considérations théologiques. Avec le Père Eudes la prière est rendue facile, car les formules qui la recouvrent, même quand elles sont un peu longues — la prolixité était le péché mignon du saint — ne semblent jamais banales.

1. Lethielleux, éditeur.

Nous avouons nous être souvent demandé comment saint Jean Eudes, malgré les tracas multiples inhérents à la direction de ses Instituts et de ses Séminaires, avait pu trouver les loisirs de composer encore plusieurs volumes, remarquables non seulement par la doctrine — ils le sont tous à ce point de vue — mais aussi par cette sorte de flamme qui les anime et qui rend vivants les exposés les plus arides. Seuls les saints, et les grands travailleurs, réalisent cette merveille de rendre le temps élastique. Quoi qu'il en soit, l'Apôtre normand sut remplir sa longue vie, et son œuvre ne cessera de sanctifier les âmes. Les prêtres, pour lesquels il a beaucoup écrit, tireraient grand profit, nous en avons la persuasion, à se pénétrer de ses ouvrages. Le Père Lebrun les y aidera.

Le Rév. Père nous laissera-t-il pourtant lui confier bien timidement notre impression, sur un point d'ailleurs secondaire et qui n'atteint en rien la valeur de son beau travail que nous venons, à juste titre, de louer sans réserve ? Mais il nous semble minimiser un peu trop l'influence qu'exercèrent sur les fondations du Père Eudes, les conseils d'une vénérable mystique, Marie des Vallées. Evidemment, nous ne trouverons sans doute jamais, pour affirmer cette influence, un texte quelconque qui mentionne, à la façon d'un acte notorié, que « à telle date, Marie des Vallées a demandé au Père Eudes de prêcher tel culte, d'instituer telle fête ou telle œuvre... » Mais de nombreuses allusions qui se rencontrent sous la plume du saint et des écrivains de son époque, ne nous permettent-elles pas de conjecturer, avec une probabilité sérieuse, les interventions personnelles de Marie des V. dans les créations les plus marquantes du Père Eudes ? Et que vaut, d'ailleurs, cette affirmation de S. Jean Eudes lui-même, dans son Mémorial : « En cette même année 1641, Dieu me fit la grâce de former le dessein de l'établissement de notre Congrégation, dans l'octave de la Nativité de la Sainte Vierge », quand on sait que c'est en cette année 1641 que le saint fit la connaissance de l'humble fille coutançaise, ainsi qu'il prend soin de le noter en termes enthousiates : « En cette même année 1641, Dieu me fit une des plus grandes faveurs que j'aie jamais reçues de son infinie bonté ; car ce fut en ce temps que j'eus le bonheur de commencer à connaître la sœur Marie des Vallées, par laquelle la divine Majesté m'a fait un très grand nombre de grâ-

ces très signalées. Après Dieu, j'ai l'obligation de cette faveur à la T. S. Vierge, ma très honorée Dame et ma très chère Mère, dont je ne pourrai jamais assez la remercier » ? Notons que tout a été décidé (même le projet du Séminaire) dans ces six semaines — août et septembre — pendant lesquelles le saint et Marie des V. séjournèrent chez M. Potier, et que, depuis cette date, jusqu'en 1656, il semble bien que le Père Eudes n'entreprit rien d'important sans consulter la mystique de Coutances.

Bien d'autres coïncidences, aussi suggestives, seraient encore à mentionner. Nous savons, en effet, que Marie des V. avait parlé au Père Cotton et au Père de S. Jure, dès 1624 et 1625, du Sacré-Cœur, qu'elle considérait comme une fournaise ardente d'amour et de charité. Or, n'est-ce pas après sa grande entrevue de 1641 avec Marie des V. que saint Eudes repartit de Coutances, composant son premier office du S.-C. de Jésus et Marie, où il chantait si bien l'amour brûlant pour nous en Jésus et en Marie ? De tels exemples pourraient être multipliés.

Nous ne formulons ici que des hypothèses, sans avoir la prétention de trancher un débat, qui ne nous intéresse d'ailleurs que médiocrement, mais que ni le récent travail du Père Lebrun, ni sa brochure publiée jadis à l'occasion du livre de M. Dermenghem sur Marie des V., ne nous paraissent trancher de façon décisive. Au reste, les textes que nous possédons sur ce point seront-ils assez clairs et probants pour apporter une pleine lumière dans la controverse ? M. le chanoine Lelièvre, qui prépare deux gros volumes sur Marie des V. dont nous avons pu lire quelques pages manuscrites, nous le dira peut-être... En attendant une solution, dont l'importance est d'ailleurs minime, remercions le Père Lebrun de nous avoir donné, sur la spiritualité de S. Jean Eudes, l'un des plus grands saints dont puisse s'enorgueillir le clergé français, une synthèse pratique, complète et lumineuse.

JEAN GAUTIER.

PETITE CORRESPONDANCE

POUR DEFILER SUR LA VOIE PUBLIQUE

Q. *Quelles sont les prescriptions légales pouvant autoriser un maire à interdire le défilé d'une société de gymnastique?*

R. Nous empruntons la réponse à l'*Union* de juillet-août 1933 :

Le ministre de l'Intérieur, consulté au sujet de la question, y a répondu de la manière suivante au *Journal officiel:*

Il est de jurisprudence qu'un maire peut, en vertu de l'article 97 de la loi du 5 avril 1884, prendre un arrêté pour interdire à toute Société de sortir sur la voie publique, ou subordonner les sorties à son autorisation préalable. Mais le maire ne peut, sans commettre un excès de pouvoirs, accorder cette autorisation à une société, et la refuser systématiquement à une autre.

Le refus ne peut être basé que sur des motifs tirés de l'ordre public. Dans le cas où il n'existe pas d'arrêté, le maire peut interdire une sortie s'il ne craint qu'elle ne donne lieu à des désordres sur la voie publique.

Le Ministre a ainsi résumé la réglementation de la question : s'il existe un arrêté régulièrement pris, il doit être observé sous peine de contravention de simple police. Si l'arrêté est irrégulier, pour défaut de motifs ou pour exclusivité, on peut en demander l'annulation au Conseil d'Etat pour excès de pouvoir.

A défaut d'arrêté, s'il s'agit d'une simple défense verbale ou écrite, et par conséquent d'un acte administratif, il faut recourir au Préfet (qui a qualité pour donner l'autorisation dans tout le département), en lui faisant, au besoin, présenter la demande par quelque personne influente ; mais il serait inopportun de passer outre, car il pourrait alors se produire des bagarres sur la voie publique, et vous pourriez en être rendu responsable.

Que l'autorisation soit donnée par le maire ou par le préfet, elle comporte la faculté de déployer le drapeau de la Société ou le drapeau tricolore, à moins de restriction expresse sur ce point, ce qui, à priori, paraît peu probable.

REVUE DES REVUES

REVUES D'INTERET GENERAL

La Vie Intellectuelle. — 25 mars 1933. — Et. Gilson (*Béatitude et contemplation*) explique quel bond en avant la révélation chrétienne allait faire accomplir à la philosophie. « Il ne suffirait donc pas de dire que nul philosophe chrétien ne peut mettre en doute le primat de la contemplation, il faut ajouter que la philosophie chrétienne est la seule dans laquelle cette vérité trouve sa justification plénière. »

Ernes. Pezet et Henri Simondet, *La situation religieuse en Yougoslavie*. C'est aujourd'hui un des drames qui émeuvent le monde et que malheureusement l'opinion catholique en France ignore trop. Il importe de l'éclairer. Dans l'allocution qu'il prononçait le 13 mars, S. S. Pie XI a marqué son souci d'une telle situation, de ce désordre politique, social et religieux, qui s'est instauré en tant de pays et « en dernier lieu dans de petits et de grands pays de l'Europe centrale ».

— 10 avril 1933. — G. Coquelle-Viance, *La crise mondiale et la semaine de quarante heures*. Une leçon de scepticisme ? Non ; mais d'un réalisme clairvoyant.

— 10 mai. — Et. Gilson, *Autour de la philosophie chrétienne*. La spécificité de l'ordre philosophique. — Marcel Laloire, *Positions politiques de la jeunesse catholique belge*.

Un article remarqué avait déjà souligné l'effort révolutionnaire de la jeunesse socialiste. Les jeunes catholiques veulent avec autant d'ardeur un redressement total de la société, mais en commençant par le redressement des esprits et des cœurs.

Etudes. — 20 mars 1933. — Joseph de Tonquédec (*Le contenu des « Deux Sources »*) continue ses études approfondies sur le dernier ouvrage de M. Bergson et en montre les lacunes particulièrement graves, inconciliables avec le christianisme.

Henri du Passage, *Le bolchevisme intellectuel. Ao son pays d'origine*. A suivre. — Joseph Lecler, *Politique nationale dans les temps modernes. Richelieu et la laïcisation de l'Etat*.

— 5 avril. — Joseph de Tonquédec continue son étude savante sur *Le contenu des Deux Sources* et examine maintenant la morale. Il faut citer toute la conclusion. « La conclusion qui ressort de cette longue étude et s'y trouve motivée, c'est, d'abord, que M. Bergson est, à l'égard du catholicisme, un observateur du dehors, sympathique et avisé. N'étant affilié, ce semble, pour son compte personnel, à aucune société religieuse, il admire par-dessus toutes celle qui, en fait, vient seule de Dieu. Il rôde, pourrait-on dire, autour du christianisme, il en subit l'attrait. Ce qu'il y goûte principalement, c'est la vie spiri-

tuelle intense, les poussées mystiques qui s'y font jour. D'autres aspects, non moins essentiels, lui échappent encore, ou suscitent même sa répugnance positive; notre tâche de critique a consisté, pour une large part, à les noter; car il n'était digne ni de l'auteur des *Deux Sources*, ni de la religion catholique, de proclamer une entente sur des malendus. En second lieu, la racine de ces malentendus plonge, à notre avis, dans un sous-sol métaphysique profond. Une méthode philosophique exclusivement expérimentale, qui frappe d'interdit tout le domaine rationnel, condamne le penseur à ne pas dépasser un certain niveau : elle le conduit à méconnaître la vraie et pure spiritualité, et à y substituer presque partout des éléments sensibles. Une intransigeante théorie du mobilisme universel et absolu, qui réduit l'être au mouvement sans support ni but, empêche le philosophe d'accepter les réalités les plus foncières et les plus authentiques. En somme, toutes les théories discutables que nous avions rencontrées dans notre première étude sur *la clef des Deux Sources* sont à la base des déficits que nous avons dû relever ici. Ainsi, ce ne sont pas seulement des lacunes, des vides, que nous trouvons à signaler dans la doctrine bergsonienne; mais des places prises par le contraire de ce que nous estimons être la vérité.

« Cependant, malgré tout, le récent livre de M. Bergson marque une avance sur l'*Evolution créatrice*. La découverte et l'estime de la mystique chrétienne sont un fait nouveau et significatif. Et puis, la recherche ardente entreprise par l'auteur sur le terrain moral et religieux, avec une sincérité et une droiture indiscutables, sa conscience de philosophe, si exigeante, son effort patient, sérieux, laborieux, si différent de la légèreté irréfléchie de tant d'autres, la hauteur de son intelligence et la noblesse de son âme nous permettent d'espérer de lui des pas nouveaux et plus décisifs dans la direction de la vérité totale. »

Henri du Passage, *Le bolchevisme intellectuel. Répercussions dans les milieux français.* — Yves de la Brière, *Un centenaire : les conférences de saint Vincent de Paul et leur rôle dans l'univers contemporain* (1833-1933).

— 20 avril. — Joseph Huby, *Les mythomanes de l'Union rationaliste : MM. Alfaric, Couchoud, Bayet.* Il existe en France une Société qui s'intitule *Union rationaliste*. Elle s'est constituée à Paris il y a quelques années, sous la direction de Henri Roger, doyen honoraire de la Faculté de Médecine de Paris, et de Paul Langevin, professeur au Collège de France. Elle a pour secrétaire général le professeur et journaliste Albert Bayet, bien connu pour son sectarisme antichrétien. Aux termes de l'appel que le Comité de direction a lancé pour recruter des adhérents, l'Union rationaliste se propose « de répandre dans le grand public l'esprit et les méthodes de la Science ». Pour atteindre son but, la Société organise des séances d'étude ne groupant qu'un public restreint. Ces séances sont le laboratoire où se prépare l'activité de propagande. Celle-ci s'exerce par des conférences et surtout

par l'édition d'une « Bibliothèque rationaliste » qui doit comprendre des brochures, des livres et des manuels « à l'usage de l'enfance ». La firme « Les œuvres représentatives » vient de nous donner un spécimen de cette vulgarisation : c'est le recueil de trois conférences faites pour l'*Union rationaliste* par MM. Alfaric, Couchoud et Bayet.

Joseph Huby analyse l'ouvrage et montre l'impudence avec laquelle on falsifie l'histoire pour l'asservir à des fins sectaires. Il continue dans le numéro du 5 mai et conclut : « Il ne faut pas s'étonner que, depuis Celse jusqu'à nos jours, les adversaires du christianisme aient fait porter l'effort principal sur cette histoire du Christ, sans laquelle vaine serait notre foi et vide notre espérance. Les conférences de l'*Union rationaliste* ne sont qu'un épisode de cette lutte toujours renaissante, et un épisode qui ne fait honneur ni à la science ni à la probité de ses auteurs. Dans le chapitre qu'il donnait en 1928 à la *Renaissance religieuse*, M. Couchoud déclarait : « Aujourd'hui, le *scientisme* ne paraît plus qu'une caricature de religion. » Avec MM. Alfaric et Bayet, il nous a démontré que le scientisme, appliqué à l'histoire des religions chrétiennes, n'est aussi qu'une caricature de science. »

Henri DAVID, *La liberté d'éducation et la famille.*

— 5 mai. — Victor DILLARD, *Jeunes de France et jeunes d'Allemagne.*

Le Correspondant. — 25 avril 1933. — Léonce CELIER, *La société de saint Vincent de Paul. Centenaire.*

La Revue des Jeunes. — 15 avril 1933. — P. DUTHILLEUL, *La messe.* — Robert GARRIC, *Ernest Psichari.*

Revue de l'Université d'Ottawa. — Avril-juin 1933. — Emery CHAMPAGNE, *Mentalité du primitif noir et ses réactions.* — Henri SAINT-DENIS, *Où en est le protestantisme ?*

« Fondé sur le principe dissolvant, sur le sable mouvant du libre examen, il était fatal que le protestantisme s'effondrât. Qu'il soit dans une période de crise, il est facile de l'observer ; du reste, les protestants eux-mêmes ne le cachent pas. Leurs églises sont devenues trop vastes pour le nombre des fidèles qui les fréquentent, et, afin de s'assurer le dimanche une assistance passable, ils annoncent à grands frais dans les journaux chaque samedi, espérant attirer les curieux et les dilettantes par la promesse d'un programme musical varié et surtout des sermons sur des sujets tout à fait nouveaux et inattendus. La pénurie des ministres du culte constitue un problème angoissant pour toutes les sectes. Les efforts persistant de s'unir, de s'amalgamer à tout prix pour se soutenir trahissent aussi leurs inquiétudes. Il n'y a pas de doute que le protestantisme manque de vigueur et présente tous les signes d'une dégénérescence sénile.

« Une diagnose de notre malade révèle trois désordres assez faciles à discerner. Tout d'abord il a un cancer, c'est le rationalisme, issu du libre examen, qui conduit à la libre pensée et qui mine la religion protestante. Puis, on peut distinguer les symptômes d'une anémie per-

nicieuse qui sape la vitalité spirituelle et ne laisse qu'un formalisme froid et vide. Il faut noter, enfin, une méningite cérébro-spinale, ou si l'on veut une paralysie partielle, qui enlève au protestantisme le pouvoir de résister aux idées courantes, et une ataxie qui se trahit par une incohérence de mouvement et une perpétuelle instabilité. »

La suite de l'article étudie chacun de ces trois malaises qui accélèrent la ruine de l'œuvre des supposés réformateurs.

The Month. — Avril 1933. — G. M. Godden, *L'athéisme militant.* Exposé de la campagne internationale qui a pour but de répandre partout l'athéisme afin de favoriser la révolution sociale. — Herbert Thurston, *La main qui guérit* (cinquième article). Il s'agit aujourd'hui des guérisons extraordinaires opérées par un prêtre catholique, Johann Joseph Gassner, né en 1727.

REVUES DE SCIENCE RELIGIEUSE

Ami du Clergé. — 23 mars 1933. — *La date de la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* L'opinion populaire qui fait coïncider le début de l'ère chrétienne avec la naissance du Sauveur et assigne à son existence terrestre une durée de 33 ans, a pour elle tout un groupe de savants qui considèrent l'année 1933 comme étant le centenaire *probable* de la mort de Jésus.

— 6 avril. — *Le syndicalisme ouvrier chrétien.*

— 13 avril. — *Sur le jubilé.* Bulle d'indiction du grand Jubilé, *Monita* de la S. Pénitencerie aux confesseurs du Jubilé.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Février 1933. — C. Spicq, *La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament.* — A.-R. Motte, *Une fausse accusation contre Abélard et Arnaud de Brescia.* A partir du XVIe siècle, on les cite à tort comme négateurs de la vision béatifique. — A.-J. Faidherbe, *Le droit de la justice distributive.*

Bulletin de Littérature ecclésiastique. — Janvier-février 1933. — Paul Dudon, *Correspondance inédite entre Lamennais et le comte de Senfft.* — Louis Capéran, *Il y a trente ans: une croisade de libre-pensée.* La crise du libéralisme, la crise de l'anticléricalisme.

Recherches de Science religieuse. — Avril 1933. — Adhémar d'Alès, *Priscillien.* Suite et fin. — F. de Lanversin, *La présence eucharistique.* — Yves de Montcheuil, *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le « De Libero Arbitrio » de saint Augustin.*

Revue des Sciences religieuses. — Avril 1933. — E. Vansteenberghe, *Quelques écrits de Jean Gerson* (textes inédits et études). — Jean Rivière, *Le dogme de la Rédemption chez saint Bernard.*

Revue Thomiste. — Mars-avril 1933. — M. J. Laversin, *Droit naturel et droit positif d'après saint Thomas* (suite et fin).

L'article du P. Hugueny, *Le scandale édifiant d'une exposition missionnaire* ne doit pas rester inaperçu en raison de sa portée apologétique. L'auteur en a précisé l'objet.

« Comment se fait-il qu'après 2.000 ans, l'expansion du royaume du Christ, si merveilleuse dans ses débuts, ne soit pas arrivée à plus de succès au cours des siècles suivants ? L'Eglise est-elle vraiment « ce signe miraculeux dressé au milieu des nations appelant à elle ceux qui ne croient pas encore et donnant à ses fils l'assurance du très ferme fondement de leur foi », ainsi que nous le dit le concile du Vatican ? Si elle est divine, pourquoi si peu de catholiques ? si elle est la voie du salut, pourquoi tant d'hommes sont-ils encore en dehors de cette voie ?

« Voilà le trouble qu'éveille ou renouvelle la visite de l'exposition missionnaire. Voilà le scandale que nous osons appeler « édifiant ». A quelles conditions le sera-t-il ? C'est ce que nous voudrions dire : 1° en montrant comment l'exposition missionnaire, confrontée avec l'Evangile, manifeste le caractère divin de l'Eglise ; 2° en critiquant l'opinion nouvelle qui cherche la solution du problème du mal dans le grand nombre des élus ; 3° en mettant au point l'enseignement de saint Thomas sur l'enfer et sa place dans le plan divin ; 4° en justifiant l'opinion traditionnelle sur le nombre des élus ; 5° en précisant les données théologiques relatives au salut des infidèles et les conclusions pratiques qui en découlent pour l'œuvre des Missions. »

Notons ce passage au sujet des damnés :

« Mais alors les damnés jouiraient-ils d'un certain bonheur ? Vraiment non. Point de bonheur où il n'y a plus d'espoir d'un lendemain meilleur, même si la souffrance du jour est supportable. Point de bonheur, où il y a continuel murmure contre le maître qu'on sert malgré soi. Pas de bonheur où il y a perpétuel regret d'un ciel sottement perdu. Pas de bonheur dans une société où l'égoïsme a définitivement remplacé la charité.

« Mais peut-on aimer encore une vie sans bonheur et sans espoir ? Oui, et nous avons, dès ce monde, des états d'âme qui nous permettent de nous faire quelque idée de la psychologie du damné. »

Gregorianum. — Premier numéro de 1933. — E. Hocedez, *La vie et les œuvres de Pierre d'Auvergne.* — F. Ogara, *Les témoins de l'Ascension du Christ.* Suite et fin. En latin.

The ecclesiastical Review. — Avril 1933. — D.-J. Mac Donald, *Les facteurs psychologiques de la conversion. Manière de présenter la vérité catholique à des esprits qui ne sont pas catholiques.* — Théodore Gentrup, *Les problèmes missionnaires en Chine dans l'état actuel des événements.* — J. D'Souza, *Rationalisme ou intellectualisme ? Etude sur la synthèse thomiste.* « Le but de cet article est de montrer brièvement comment saint Thomas, utilisant la philosophie d'Aristote et dépassant l'œuvre de son maître, Albert le Grand, a rompu avec la tradition platonicienne du plus grand nombre des Pères et a mis le sceau de l'intel-

lectualisme sur la pensée catholique; deuxièmement d'analyser quelques traits saillants de cet intellectualisme tels que sa modération et son caractère universel, sa force d'assimilation, son dynamisme dans toute action et tout progrès catholiques; troisièmement de montrer le résultat nécessaire de cet intellectualisme sur le caractère et la sainteté de saint Thomas lui-même. »

John B. MASON, *L'Eglise catholique et Hitler.*

— Mai. — Patrick W. BROWNE, *Le culte populaire de sainte Anne*, surtout aux Etats-Unis et au Canada. — Stephen RICHARZ, *Ce que nous savons actuellement de l'homme primitif.* Vulgarisation sommaire des traités techniques sur ce sujet.

Zeitschrift für katholische Theologie. — Deuxième numéro de 1933. — F. LAKNER, *Kleutgen et la science ecclésiastique allemande au* XIXe *siècle.* — A. LANDGRAF, *L'économie de la grâce de l'Ancien Testament d'après les premiers scolastiques.*

BIBLIOGRAPHIE

BIOGRAPHIES

Francis TROCHU, **La bienheureuse Jeanne Antide Thouret,** fondatrice de la congrégation des sœurs de la Charité de Besançon et de Naples (1765-1826). Paris-Lyon, Vitte, 1933. In-8 xii-47 pages. Prix, 20 francs.

M. le chanoine Trochu qui s'est fait à si juste titre la réputation d'un excellent hagiographe, s'est appliqué dans son dernier ouvrage à nous présenter la belle et énergique figure de la fondatrice des Sœurs de la charité de Besançon et de Naples, Jeanne-Antide Thouret à qui le pape Pie XI décerna les honneurs de la béatification le 23 mai 1926. Il raconte comment cette petite fermière de Franche-Comté attirée dès son enfance par la vie religieuse, et empêchée par la Révolution française de demeurer Fille de la charité, fut amenée à fonder, au début du XIXe siècle, à Besançon, une nouvelle congrégation qui connut en peu de temps le plus grand succès. Mais, victime de l'injustice de dignitaires ecclésiastiques aveuglés par leurs préjugés gallicans, elle vit se séparer d'elle les religieuses qu'elle avait formées; la porte de la propre maison qu'elle avait créée lui fut fermée. Forte de son bon droit et de l'approbation du Saint-Siège, Mère Thouret supporta avec un admirable héroïsme cette épreuve. L'établissement de ses religieuses à Naples lui permit d'étendre à l'Italie son action charitable et celle de ses collaboratrices, d'y faire rayonner sa bienfaisance conquérante. Lorsqu'elle mourut, le 24 août 1826, cette infatigable ouvrière de la charité laissa deux instituts très florissants qui, aujourd'hui encore, poursuivent son œuvre. Pour la première fois, sa vie est racontée dans tous ces détails; elle méritait de l'être par un historien tel que M. Trochu qui en a puisé les éléments aux meilleures sources.

A. LEMAN.

L'Ascension d'une âme. Yvonne. Téqui, 10 fr.

Simple biographie d'une jeune fille morte à quinze ans dans un accident de montagne. On a bien fait de publier ces pages discrètes où l'on voit peu à peu s'ouvrir à la grâce et se mûrir une âme d'une rare qualité. Lecture recommandable à la jeunesse.

SPIRITUALITÉ

R. P. Reg. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. **Les trois conversions et les trois voies.** Juvisy. Edition du Cerf.

L'éminent auteur a eu l'excellente idée de résumer dans ce petit livre les deux ouvrages *Perfection chrétienne et contemplation* et *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus* dont on connaît la valeur doctrinale incontestée.

VARIÉTÉS

M. COULOMBEAU, **Chartres. L'âme de la cathédrale.** Desclée de Brouwer, 12 francs.

La table des matières suffit à indiquer l'intérêt des questions présentées dans ces conférences données par le regretté archiprêtre de la cathédrale de Chartres à un public féminin.

Préface de Louis Gillet : I. Dédicace de la Cathédrale ; II. Les Richesses spirituelles de Chartres ; III. La Sainteté de la Crypte ; IV. La femme dans l'iconographie de la Cathédrale ; V. La Cathédrale invisible ; VI. La Cathédrale inspirée.

L'auteur ne s'attache pas uniquement à des considérations esthétiques ou archéologiques, il vise nettement à dégager les hautes leçons spirituelles que toute âme peut tirer d'un contact un peu familier avec un monument comme la Cathédrale de Chartres où, avec la pensée du moyen âge, on aborde de plain-pied le christianisme le plus authentique.

Charles PICHON, **Le Pape et la Cité du Vatican.** Photographies de Jean CLAIR-GUYOT. Préface de Mgr BAUDRILLART. Paris, Plon, 1933. In-4.

En cette élégante plaquette appelée à un succès très mérité nous trouvons une centaine de photographies inédites de la basilique de Saint-Pierre, du Palais et de la cité du Vatican, de quelques-uns des établissements français et étrangers qui sont à Rome : elles sont dues au talent de M. Jean Clair-Guyot. M. Charles Pichon nous les explique au cours d'une intéressante promenade qu'il nous fait faire dans le nouvel Etat pontifical ; il a l'art précieux de nous dire l'essentiel, et de mettre en relief la grande œuvre accomplie par Pie XI, Mgr Baudrillart en quelques pages très vigoureuses dégage les fortes leçons qu'inspire cette visite de la colline vaticane, leçons d'histoire et de vie religieuse. Qui était plus qualifié pour nous les donner ?

A. LEMAN.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

CE QUE JÉSUS NOUS A DIT
SUR LUI-MÊME [1]

La personnalité humaine, morale et religieuse de Jésus nous est apparue comme quelque chose d'entièrement à part, de tout à fait nouveau. Aucune analogie dans tout ce qui nous est connu de l'histoire de l'humanité, rien, dans ce qui l'a précédé ni dans le milieu qui l'entourait, ne permet de l'expliquer pleinement. L'explication dernière de sa personne, Jésus seul peut nous la donner. Lui seul sait ce qu'il en est vraiment de lui, quelle place il occupe dans l'ensemble de la réalité, quel est enfin le sens de sa vie.



Que nous dit-il de lui-même, ce Jésus ?

Si nous nous représentons la personne de Jésus telle qu'elle ressort des évangiles, attendons-nous à ce que le témoignage qu'il nous donnera de lui-même porte complètement le cachet de sa personnalité, c'est-à-dire de sa loyauté, de sa pureté et de sa simplicité. Par un contraste éclatant avec les bruyantes et indiscrètes apothéoses des thaumaturges, des princes et des rois de la période hellénistique (cf. Actes XII, 22), nous ne trouverons sans doute en lui rien de violent, de convulsif, de forcé. Ce sera un doux parfum qui s'exhale d'une fleur merveilleuse, une évi-

1. Ces pages forment un chapitre du nouvel ouvrage de K. Adam sur *Jésus le Christ*, qui paraîtra très prochainement à la Librairie Salvator, de Mulhouse.

dence exquise, et comme naturelle, qui se dégagera de toute sa personne.

De fait, la première parole qu'il adressera aux hommes n'aura rien d'une révélation sur sa propre personne ; ce sera la joyeuse nouvelle que le Royaume de Dieu est proche. Le Baptiste avait crié au peuple juif dans le désert : « Faites pénitence, car le royaume de Dieu est proche » (Matth. III, 2. Le message de Jésus sera : « Le temps est accompli et le royaume de Dieu est tout proche. Faites pénitence et croyez au joyeux message ». (Marc, I, 15.)

C'est de ce premier message que vont sortir comme un développement organique normal les proclamations qu'il fera sur lui-même. Elles ne se présenteront point comme un message particulier, à part, dans la suite de l'histoire ; elles s'intégreront comme une partie dans l'ensemble de son message du Royaume de Dieu.

Que pense Jésus du Royaume de Dieu, du Royaume des Cieux? Les deux expressions ont le même sens. Si S. Matthieu, qui écrivait pour les judéochrétiens, de même que l'Evangile apocryphe des Hébreux, parlent, d'ordinaire, plus volontiers du Royaume des Cieux que du Royaume de Dieu (cf. pourtant Matth. VI, 33 ; XII, 28 ; XIII, 31, 43), c'est à cause de la peur qu'avaient les juifs de nommer directement Dieu. Ils préfèrent l'expression descriptive « les Cieux ». Jésus lui-même emploie du reste parfois ce même mot pour désigner Dieu (cf. Matth. XXI, 25 ; Luc, XV, 7, 18). Quoi qu'il en soit, les deux expressions sont absolument équivalentes et désignent le royaume, la domination de Dieu.

Il est à noter que Jésus n'entreprend jamais de préciser davantage cette expression capitale, fondamentale de son message.

Bien des fois, il se contente de parler du « Royaume » (Matth. VI, 33 ; VIII, 12 ; XIII, 38 ; XIV, 34, etc.). Il suppose donc que ses auditeurs connaissent le sens et le contenu de l'expression. De fait, depuis les Prophètes, surtout depuis Isaïe (Is. XL, 1...; LIX, 2... ; cf. Mich., II, 12...; Zach. XIV, 16), c'était, chez les Juifs, une croyance fortement enracinée que Jahvé devait, à la fin des temps, dresser sa domination jusqu'aux extrémités du monde. Les écrits plus récents de l'Ancien Testament (Daniel, II, 4, Tobie,

XIII, 2) désignent avec plus de précision cette domination comme une « domination royale » de Dieu. Ils signifient par là tout d'abord une domination spirituelle sur les cœurs des hommes, mais, depuis Daniel, cette puissance dominatrice de Dieu est prise surtout dans un sens concret et étroit. C'est un Royaume des Saints solidement circonscrit, très fermé, qui descendra du ciel et supprimera, en les remplaçant, tous les royaumes terrestres.

Ce Royaume, Jésus l'a également en vue lorsqu'il commence sa mission par ce message : « Le temps est accompli et le royaume de Dieu va arriver ». Sa propre mission et la conscience qu'il en a sont au service du Royaume de Dieu.

Comment va-t-il préparer ce Royaume de Dieu ?

Son message commence par : « Faites pénitence et croyez au joyeux message ». La tâche de Jésus consiste donc à prêcher la pénitence, comme Jean-Baptiste, à secouer les consciences et à les soumettre à la volonté sainte, à la domination de Dieu. Ce règne de Dieu ne pourra effectivement s'exercer que si sa volonté toute sainte règne sur les consciences. L'appel de Jésus à la pénitence, considéré dans son aspect positif, c'est le message de la très sainte volonté de Dieu. Il voudrait graver dans les consciences : « Que votre volonté se fasse sur la terre comme au Ciel ». Celui-là est son frère et sa sœur qui fait la volonté de Dieu (Matth. XII, 50). Par là, son message du Royaume de Dieu porte une empreinte vraiment morale et religieuse, en contraste marqué avec la croyance de ses contemporains.

Quand les Juifs pieux de son temps parlaient du Royaume à venir, ils se complaisaient dans la perspective des biens et des satisfactions sensibles de ce royaume. Le présent était trop triste et trop sombre pour qu'ils pussent comprendre le Royaume à venir autrement que comme l'abondance et la satisfaction de toutes les aspirations de la vie terrestre. Voici, par exemple, ce que dit l'Apocalypse syrienne de Baruch (XXIX, 5) : « La terre donnera dix mille fois plus de fruits. Un pied de vigne donnera mille sarments, un sarment portera mille grappes, une grappe portera mille grains et un grain de raisin donnera une mesure de vin. » L'attente des temps à venir était donc, dans les Apocalypses juives, entièrement dominée par les intérêts matériels

égoïstes, par le désir passionné d'une vie plus heureuse et plus riche.

En lui, au contraire, la passion qui dominait était celle de la volonté de son Père des cieux. Aussi, les exigences morales et religieuses sont tellement au premier plan de son message qu'il apparaît, à première vue, moins comme le message d'une nouvelle vie heureuse que comme celui d'une nouvelle vie meilleure. Il s'agit d'une « voie de la justice » (Matth. XXI, 32) et d'une « justice plus parfaite » (Matth. V, 20) qui, par delà l'œuvre extérieure, pénètre jusqu'à l'intérieur de l'âme et consiste essentiellement dans un amour vrai de Dieu et du prochain. Quiconque, tel ce scribe qui demandait quel était le plus grand des commandements, connaît ce nouvel idéal moral du Royaume, celui-là, pour le moins, « n'est pas loin, désormais, du Royaume de Dieu » (Marc XII, 34). Quiconque nourrit ceux qui ont faim et donne à boire à ceux qui ont soif le « possédera » (Matth. XXV, 34). Celui qui « observe et enseigne » le plus petit des commandements, sera « grand » dans le Royaume du ciel (Matth. V, 19). Celui qui demeure simple et petit comme un enfant est « le plus grand dans le Royaume du Ciel » (Matth. XVIII, 4). Dans la prédication de Jésus, le « Royaume du ciel » à venir et la « Justice » sont si bien liés qu'ils ne forment qu'un seul et même idéal. « Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice » (Matth. VI, 33).

Jésus, en prêchant, comme Jean-Baptiste, la pénitence en vue du Royaume qui approche, fait du message du Royaume le message de la volonté de Dieu et de la justice nouvelle et plus parfaite. Jésus prolonge ainsi la ligne des prophètes, celle d'un Isaïe, d'un Jérémie et d'un Osée et la mène jusqu'au terme. Il est celui qui l'accomplit. Jésus en a conscience. Aussi se considère-t-il comme le maître-né d'Israël, le maître unique, que personne ne peut remplacer. « Vous m'appelez maître et Seigneur et vous avez raison, car je le suis ». (Jean, XIII, 13). « Vous ne devez pas vous appeler maître, car vous n'avez qu'un seul maître, le Christ ». (Matth. XXIII, 10.)

Pourtant, quelque insistance qu'il mette à prêcher la pénitence et la justice en vue du Royaume ; quelque fondamentale et essentielle que soit dans son message cette prédication de la pénitence et de la justice, elle est loin d'être le dernir mot, l'en-

seignement le plus sublime qu'il apporte à l'humanité. Il s'en faut que, pour lui, justice et nouveau Royaume soient une seule et même chose. Il s'en faut que son message du Royaume se borne à préparer une communauté des âmes qui cherchent la Justice de Dieu. Il s'en faut que la conscience que Jésus avait de lui-même et de son rôle se borne à faire de lui le messager et l'initiateur d'une nouvelle vie morale.

Restreindre la portée de son message à cette prédication morale serait méconnaître son contenu spécifiquement religieux, et, plus précisément, le caractère surnaturel et eschatologique du nouveau Royaume. Pour Jésus, la pénitence et la justice sont le moyen, la voie qui mène au Royaume ; elles ne sont pas le Royaume même. Elles sont au Royaume de Dieu ce qu'est l'œuvre humaine par rapport à la récompense du centuple (Marc x, 30 ; cf. Matth. xvi, 27) : préparation, condition préliminaire pour l'entrée dans ce Royaume.

Quant au Royaume lui-même, quant à cette récompense du centuple, c'est Dieu seul qui en est le distributeur. Elle est le fait, le don de Dieu. C'est le Royaume qui « est promis aux bénis de son père depuis la création du monde » (Matth., xxv, 34). C'est une plantation que « le Père céleste lui-même a plantée » (Matth. xv, 13). Ses joies sont les « joies du Seigneur ». Elles consistent à « être assis à table avec Abraham, Isaac et Jacob » (Matth., xxvi, 11), c'est le vin que l'on boira dans le Royaume du Père (Matth., xxvi, 29). C'est une « béatitude » par laquelle Dieu lui-même répond au service fidèle de l'homme(à la faim et soif de la justice, béatitude qui dépasse toutes les possibilités naturelles et humaines.

Dans les évangiles synoptiques, on ne voit pas très clairement en quoi consistent précisément les biens que le Royaume réserve. Jésus se contente de dire qu'avec le Royaume on « hérite la vie » (Matth. xix, 29 ; Marc, x, 17) et qu' « on entre dans la vie » (Matth. xviii, 8). Mais dans l'évangile de S. Jean, il explique nettement : « La vie éternelle consiste en ce qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jean xviii, 3). Le Royaume de Dieu, Jésus le comprend donc comme une communauté de vie infrangible, éternelle avec le Père et avec lui-même.

Ce Royaume, de même qu'il est strictement surnaturel, étant

préparé par le Père, est également eschatologique, c'est-à-dire que sa venue est encore dans le futur et qu'il faut dire : « Que ton règne nous arrive ! » C'est cela précisément qui enflamme le cœur de Jésus. C'est cela qui lui donne cette éloquence de feu et lui fait dire qu'il descend du ciel sur les hommes comme une nouveauté qui bouleverse tout avec violence et qu'il est même déjà en marche. « Le temps est accompli, la puissance arrive. » (Marc, I, 15.) Jésus, le Maître, se transforme ici en prophète devant qui l'avenir se découvre et qui en rend témoignage avec l'émotion et l'enthousiasme d'un Isaïe et d'un Osée. On ne peut comprendre Jésus, ni son message ni la conscience qu'il a de sa mission, à moins de voir dans toute sa force originelle combien il est saisi par cette nouveauté prodigieuse qui est en marche, par la connaissance qu'il a de cette venue imminente, immédiate de Dieu. Ce qui rend son message et sa propre mission si pressantes, si enflammées, c'est que tout cela va se produire tout de suite, à la dernière, à la douzième heure. La décision est imminente, c'est l'affaire d'un instant : « Ceignez vos reins ». Tenez l'huile préparée dans vos lampes ! » « Cette génération ne passera pas que tout cela n'arrive » (Matth. XXIV, 34). Il en est ici qui ne verront pas la mort avant d'avoir vu le Royaume de Dieu venir dans toute sa force » (Marc VIII, 39) ; Matth. XVI, 28).

Il n'est pas douteux que Jésus ne voie la venue du Royaume dans un avenir rapproché, très rapproché. Il le voit déjà en marche. La passion avec laquelle il aime et son Père et les hommes se concentre tout entière sur ce point tout proche, parce que la force du Royaume de Dieu est manifeste. Jésus vivant, Jésus en acte, pour ainsi dire, Jésus en mouvement, c'est le Jésus eschatolique, le Jésus dans son orientation fondamentale vers le règne de Dieu qui approche.

Comment le comprendre ?

Jésus aurait-il partagé les conceptions apocalyptiques de son temps ? Aurait-il été dominé par cette illusion que la fin des temps était là, tout à fait imminente, avec la fin et le jugement du monde, avec le Ciel et l'Enfer ?

Jésus liait-il, comme tant de ses contemporains, la fin du monde à la ruine toute proche de Jérusalem ?

Faudrait-il attribuer à cette étroite liaison dans le temps de la fin du monde et de la ruine de Jérusalem le caractère héroïque et son message, le caractère austère de ses exigences et la vigueur, si énergique et si impressionnante, avec laquelle il crie aux hommes : « Soyez prêts » ?

*
* *

Le temps n'est pas si éloigné où, à la suite surtout de l'ouvrage troublant d'Albert Schweitzer « Von Reimarus bis Wrede » (de Reimar jusqu'à Wrede) on n'hésitait pas à répondre affirmativement à ces questions. Jésus alors devait, pensait-on, être considéré comme un prophète visionnaire, à la manière de Baptiste, prophète qui, du reste, s'était trompé pour le fond de son message. Aujourd'hui, on est plus réservé à ce sujet.

Evidemment, certaines affirmations de Jésus paraissent surprenantes : que, par exemple, quelques-uns de ceux qui sont ici ne verront pas la mort » qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venir dans son Royaume (Matth. XVI, 28), que les disciples, envoyés en prédication par le Maître, « n'auront pas parcouru toutes les cités d'Israël jusqu'à ce que vienne le Fils de l'homme » (Matth., X, 23).

Si de pareilles phrases de Jésus promettent une venue prochaine du Fils de l'homme, rien ne dit d'interpréter cette venue prochaine exclusivement d'une venue du Seigneur pour la fin et le jugement du monde.

Et cela parce que Jésus se refuse expressément à dire quoi que ce soit de précis sur « le jour et l'heure » de la fin du monde. A une question des disciples à ce sujet, il répond tout net : « Ce jour et cette heure, nul ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul » (Marc, XIII, 32). Nous avons là une des paroles les plus incontestablement authentiques du maître. Impossible de penser, en effet, que cette parole eût été mise dans la bouche du Seigneur par la communauté primitive inquiète du retard de sa venue. Indépendamment de bien d'autres raisons, ne voit-on pas l'impossibilité d'admettre que les premiers chrétiens eussent pu attribuer à leur « Seigneur » au « Fils de Dieu » et au « Juge du monde » une pareille imperfection : l'ignorance du jour de la justice ? Nous pouvons en couclure, au moins, que,

pour le message de Jésus, le moment précis de la Justice du monde est sans intérêt. La question du jour et de l'heure du jugement n'a aucune importance. La littérature apocalyptique du temps, tel le Livre d'Hénoch, tel le Quatrième livre d'Esdras, s'efforcent de calculer exactement, au moyen d'une mystique des nombres, le jour et l'heure de la fin du monde. Pour Jésus, au contraire, ces calculs sont parfaitement indifférents.

Les données évangéliques nous obligent même à aller plus loin dans nos constatations. Non seulement Jésus se tait sur le jour et l'heure de la justice du monde, mais il laisse voir nettement qu'il compte sur la possibilité et même la vraisemblance que la volonté du Père retarde encore pour longtemps la venue de ce grand jour.

Dans le même discours eschatologique où il paraît annoncer la fin du monde pour la génération présente, il parle d'une façon détaillée de troubles intérieurs et extérieurs qui doivent auparavant agiter les peuples. Il parle de l'annonce du Royaume de Dieu « en témoignage pour tous les peuples » (Matth. xxiv, 14), qui doit précéder ; de la haine que le nom chrétien doit exciter « chez tous les peuples ». Il parle même d'une sorte de désagrégation spirituelle commençant peu à peu à se produire chez les chrétiens, au point que « la charité d'un grand nombre se refroidira ». Toutes ces choses demandent normalement un temps assez long pour se produire. Il n'est pas possible que la pensée de Jésus ait été qu'elles se produiraient dans l'espace d'une génération.

Plusieurs de ses paraboles vont dans le même sens. Le fiancé, que les vierges attendent, ne paraît qu'au milieu de la nuit (Matth. xxv, 6). Le maître de la maison, qui était parti au loin, ne retourne « qu'après un long temps » pour demander compte à ses serviteurs (Matth. xxv, 19). C'est précisément parce que le maître « tarde à venir » que l'intendant sans conscience commence à dilapider les biens qui lui sont confiés (Matth. xxiv, 48).

L'idée dominante de ces paraboles eschatologiques est moins celle de l'imminence de la venue du Fils de l'homme que celle de la soudaineté, de la surprise de sa venue. C'est cette idée qu'elles veulent inculquer. Comme aux jours de Noë, les gens mangeront et boiront, s'amuseront sans penser à rien, et, tout à coup, le Fils de l'homme sera là (Matth. xxiv, 37...). Aussi ne faut-il

sans doute pas voir leur préoccupation principale, leur idée inspiratrice dans cet avertissement : « Soyez prêts, car le Fils de l'homme va venir bientôt, il va venir pendant cette génération ». Ce que le Maître veut leur faire dire, surtout en vue d'impressionner et d'exciter ses auditeurs, c'est l'incertitude du jour final. « Soyez prêts, car vous ne savez pas quand viendra le Maître, si ce sera le soir, au milieu de la nuit, ou au chant du coq ou le matin. Qu'il ne vous surprenne pas et ne vous trouve pas endormis » (Marc XIII, 35). L'intention de Jésus est de placer la vie de l'homme, la vie de chaque homme dans la lumière du jour final et du jugement toujours incertains. Pour tout homme, chaque instant de sa vie est en réalité une crise. Chacun est toujours exposé à la possibilité redoutable d'un jugement subit. Quand cette possibilité deviendra-t-elle une réalité ? Là-dessus, Jésus se garde bien de se prononcer.

Tous ces textes et bien d'autres qui vont dans le même sens, il faudrait les effacer purement et simplement ou les défigurer pour pouvoir s'en tenir sérieusement à l'affirmation que Jésus lui-même envisageait nettement la fin des temps et le jugement du monde comme très prochains, avant même la disparition de cette génération, et qu'il imaginait la « venue du Fils de l'homme », annoncée par lui, comme devant se produire simplement et exclusivement dans ce sens chronologique étroit.

Il n'est pas moins incontestable, d'autre part, que son regard était dirigé vers l'avenir tout proche, qu'il attendait avec toute l'ardeur de son âme une intervention du Dieu du ciel, une venue du Fils de l'homme pour un temps très rapproché, pour cette génération même. Il savait que le Fils de l'homme devait venir juger le monde à la fin des temps et que cette venue ne dépendait que de la volonté du Père. Et pourtant il envisageait cette venue comme réalisée déjà pendant cette génération.

Comment résoudre l'antinomie ?

A la lumière de la conscience qu'il avait de sa mission.

Jésus sait qu'il est actuellement celui qui contient dans sa propre personne à la fois le futur et le présent, la fin des temps et la génération présente. Il sait qu'il est, dès maintenant, au moment même où il parle, celui qui, un jour, doit s'asseoir sur le trône de gloire, entouré de tous ses anges. C'est là qu'il rassemblera devant lui tous les peuples et fera la discrimination entre

eux, comme le berger sépare les boucs des brebis. « Les brebis, il les placera à sa droite, tandis qu'il mettra les boucs à sa gauche ». Il sait qu'il est, dès maintenant, le « Roi » du nouveau royaume, celui qui doit dire à ceux qui seront à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du royaume qui est préparé pour vous depuis la constitution du monde » (Matth. xxv, 31...).

Jésus prononce là sur lui-même une parole singulièrement hardie, tout à fait extraordinaire dans la bouche d'un homme. Pourtant, elle nous donne la clé qui, seule, nous permet de pénétrer dans le sens de sa mission et d'expliquer le paradoxe apparent de son message.

Jésus se voit comme le juge futur du monde et le roi du nouveau royaume. Devant la conscience qu'il a de lui-même, ce royaume à venir est déjà présent pour lui. Dans sa conscience se rejoignent le présent et l'avenir et même le temps et l'éternité. Dans une vision prophétique, que nos pauvres esprits limités ne peuvent se représenter, il voit en même temps dans une expérience de la réalité, le juge du présent et le jugement dans l'avenir, le roi du présent et son règne à venir, la génération présente et le monde nouveau. Cette grande chose à venir est, pour lui, déjà présente dans sa personne. Dès cette génération, elle doit se manifester avec une force puissante. Les forces du royaume commencent à se manifester et à opérer dans sa personne, dans l'avenir le plus immédiat, avec une nouveauté vraiment créatrice. Quand Jésus, « dans le doigt de Dieu », dès maintenant, domine la puissance des démons (Luc xi, 20), il démontre bien que le Royaume et ses puissances sont déjà à l'œuvre dans ce monde. Elles opèrent d'une manière invisible. On ne peut pas les localiser ni déterminer avec précision leur position comme on fait pour les étoiles du ciel, on ne peut dire qu'elles sont « ici ou là ».

Le Royaume de Dieu est « parmi vous » (Luc xvii, 20), c'est-à-dire qu'Il est là, lui, au milieu des Juifs, avec son pouvoir invisible. Discrètement, sans attirer l'attention, la grâce nouvelle qui est en Lui se répand et se développe, semblable au grain de sénevé (Matth. xiii, 31) ou au ferment que la ménagère a introduit dans la pâte (Matth., xiii, 33). Le Royaume du Père est également son Royaume, le « Royaume du Christ » (cf. Matth. xiii, 41 ; xvi, 28 ; xx, 21 ; Luc, xxiii, 42). Lorsque deux ou trois prient ensemble, il

est au milieu d'eux. (Matth. xviii, 20). En lui, sont aussi les siens dès maintenant, ne faisant qu'un avec lui, ses compagnons, les invités du festin des noces, ceux qui s'associeront un jour à sa table, dans son Royaume, pour prendre part au joyeux festin messianique (Luc, xxii, 29...).

Sans doute la majesté et la gloire extérieure manquent encore, de même que la pleine victoire, la définitive manifestation de la majesté et de la puissance de Dieu. Son Royaume est essentiellement quelque chose qui se fait, qui est toujours à venir.

Aussi Jésus est-il toujours dans un état de tension intérieure, toujours en mouvement vers l'avenir. Il est et demeure toujours orienté vers la consommation de tout, vers l'eschatologie. Mais il sait qu'en lui ce grand événement se manifeste dans un avenir tout proche par des révélations et des actions puissantes, toujours nouvelles, il sait qu'en lui ce dernier jugement et ce règne de Dieu trouve, dès cette génération, son origine et son développement. C'est pourquoi il peut, dans un sens très vrai, profond, annoncer la venue de ce Royaume pour un temps très proche. Quand il parle du Royaume et de la « venue en puissance », il l'entend en un double sens, aussi bien de la fin des temps que du présent ou plutôt : il l'entend du présent tendu, orienté intérieurement vers la fin des temps, qui est comprise dans le présent. Pour son intuition, le présent et l'avenir s'écoulent ensemble. Son esprit, qui voit le fond, l'essentiel des choses, saisit les deux non pas dans leur succession temporelle, mais dans leurs relations essentielles par lesquelles ils se compénètrent.

Il est remarquable que S. Jean qui se préoccupe, plus que les autres évangélistes, de nous faire connaître la vie intime de Jésus est récisément celui qui, dans la présentation de son évangile, met en relief cette compénétration dans l'intuition de Jésus. Plus clairement encore que chez les autres évangélistes, l'attitude eschatologique de Jésus comprend aussi, chez S. Jean, le présent. Le prince de ce monde ne sera pas jugé à la fin du monde, il « est » déjà jugé (Jean xvi, 11). « C'est maintenant la justice du monde. C'est maintenant que le prince de ce monde est jeté dehors » (Jean, xii, 31).

***

Ainsi, nous ne pouvons esquiver ce fait : Tout le message de Jésus, et spécialement, son paradoxe intime s'expliquent par la conscience qu'il a de lui-même, savoir que, lui, le Galiléen, l'homme qui vit en ce moment, est en même temps le Juge futur du monde et le Roi du Royaume de Dieu à venir.

Ceci nous permet de nous représenter la personne de Jésus sous un jour tout nouveau. Nous ne le voyons plus au milieu des fleurs des champs des enfants, des malades et des pécheurs, mais sur le trône du Juge suprême, du Roi. Les étoiles sont sa parure. Il n'est plus seulement le maître sublime et le prophète enflammé ; il est le Seigneur de la fin des temps qui approche. Il nous apparaît comme celui dont nous dépendons, comme la destinée du monde.

La conscience qu'il avait de lui-même, Jésus l'exprimait par une manière de se désigner qui nous paraît aujourd'hui particulièrement remarquable : Il s'appelait le « Fils de l'homme ». C'est ici ce qu'il y a de plus profond dans sa personnalité et qu'il nous faut maintenant découvrir avec plus de précision.

Que veut dire Jésus quand il se désigne comme le Fils de l'homme ?

Cette expression de « Fils de l'homme » signifiait simplement tout d'abord, un homme quelconque, « quelqu'un ». Pour la première fois, Daniel parle de quelqu'un, « semblable à un fils de l'homme » (VII, 13), qui devait paraître à la droite de l'Ancien des jours sur les nuages du ciel. Depuis, l'expression prit, chez les Juifs, et spécialement dans les cercles apocalyptiques, un sens religieux marqué et important, un sens messianique même. Bien qu'il ne fût pas le nom dogmatique spécialement affecté à désigner le Messie futur, il amenait pourtant la pensée religieuse à cette personnalité mystérieuse qui devait, un jour, d'après la foi des meilleures d'Israël, venir comme roi de la fin des Temps délivrer son peuple.

En se donnant ce nom de « Fils de l'homme », très intentionnellement et en s'appropriant d'une manière exclusive cette désignation, Jésus lui communiqua une étrange et mys-

térieuse signification, plus modeste. Ce nom devenait une manière d'énigme qui attirait l'attention et orientait la pensée vers les sphères supraterrestres, divines, vers les nuages du ciel, dont parlait Daniel, vers la droite de l'Ancien des jours ; tandis qu'à l'expression de Fils de Dieu le peuple juif rattachait des idées purement terrestres ou, pour le moins, une idée de créature.

Si Jésus s'était attribué, dès le début, le nom très saint de Jahvé, ses compatriotes, élevés dans la foi stricte en l'unité absolue et en la sublime grandeur de Dieu, l'auraient certainement lapidé comme un blasphémateur, avant même qu'il eût pu commencer sa prédication.

Si, empruntant la terminologie messianique du temps, il s'était appelé simplement « Fils de Dieu », sans autre précision, cette expression aurait dissimulé plutôt que dévoilé le secret de sa divinité. Le juif de cette époque, en effet, appliquait ce saint nom à des êtres créés, tout d'abord aux anges de Dieu, puis au peuple juif lui-même comme peuple élu, à son roi qui avait reçu l'onction et même aux Juifs pieux. Le nom de « Fils de Dieu » appliqué au Messie, n'éveillait donc que l'idée d'une créature.

Pour éviter les deux directions possibles, Jésus s'appuyait sur la prophétie de Daniel. Chaque fois qu'il s'agit de la fin des temps, il parle du Fils de l'homme qui est assis à la droite de la puissance de Dieu et paraît sur les nuages du ciel (Marc XIII, 26 ; XIV, 62 ; Luc, II, 2 ; Matth. XXIV, 30 ; Marc, VIII. 38, etc...). Dès le commencement et avec une assurance incomparable, il sait que cette prophétie est accomplie en sa personne. Sous la figure du Fils de l'homme de Daniel, il se révèle au monde comme celui qui doit venir juger le monde, comme le roi du nouveau royaume, qui doit descendre du ciel. La conscience qu'il a de sa vocation et de sa mission trouve son point culminant dans l'au delà du temps, dans l'éternité. Son activité temporelle se développe dans l'accomplissement strict d'une mission toute transcendante, au delà du temps et dont l'objectif est le règne absolu de Dieu. Sa vie terrestre n'est donc que le prélude, la préparation, ou mieux, la traduction dans l'espace et le temps de cette réalité dernière, éternelle. Son champ d'action véritable, profond, c'est le Royaume de l'Invisible, du Supraterrestre, du

Divin, là où se trouve le trône de l'Ancien des Jours. En sa personne, l'Eternité apparaît dans le temps, le métahistorique, dans la suite de l'histoire, le Divin, dans l'humain. C'est ce que signifie la prétention de Jésus d'être le « Fils de l'homme » au sens de Daniel. C'est le même sens que la parole de S. Jean sur le Verbe de Dieu qui s'est fait chair. Il s'agit d'une épiphanie de la Droite de la Force de Dieu, d'une apparition du Divin sous une forme humaine. Seulement, elle est vue dans le cadre de la prophétie de Daniel du Royaume de Dieu non du présent mais de l'avenir dans sa réalisation sociale ; elle se montre comme une apparition du Royaume de Dieu qui descend du ciel sur la terre avec le Fils de l'homme. Aussi n'est-ce point une épiphanie du Verbe de Dieu en général mais du Verbe de Dieu qui vient juger.

En la personne de ce Fils de l'homme, la Justice éternelle de Dieu et son Royaume éternel ont déjà paru. Aussi constitue-t-il une crise pour les hommes. Il est « destiné pour la ruine et la résurrection d'un grand nombre en Israël » (Luc, II, 34). Il est la pierre qui a été rejetée par ceux qui bâtissent, devenue maintenant la pierre angulaire (Matth. XXI, 42). L'attitude que l'on prend à l'égard de sa personne dans le temps décide de l'éternité : « Qui me confesse devant les hommes, je le confesserai devant mon Père, dans le ciel. Qui me renie devant les hommes, je le renierai devant mon Père qui est au ciel » (Matth. X, 32). « Heureux êtes-vous si les gens vous haïssent à cause du Fils de l'homme » (Luc VI, 22).



Un point nous paraît clair pour le moment : En s'appliquant à lui-même la prophétie de Daniel sur le « Fils de l'homme », la conscience qu'il a de lui-même dépasse les frontières de toutes les possibilités humaines. Il monte jusque sur les nuages du ciel, jusqu'à la droite de Dieu.

Il s'élève même plus haut. Remarquons que la conscience que Jésus a de lui-même comme Fils de l'homme ne se borne pas à la prophétie de Daniel. La réalité qui vit en lui est si haute, si profonde et si riche qu'elle dépasse Daniel et donne à l'expression de « Fils de l'homme » un sens plus profond et un objet nouveau. Quand Jésus se désigne comme Fils de l'homme, il ne

se contente pas d'avoir en vue, comme Daniel, la fin des temps et son Royaume, Il ne limite donc pas cette expression à son sens eschatologique. On peut remarquer que ses déclarations sur le Fils de l'homme qui ont trait au Jugement dernier, ne sont même pas les plus nombreuses. Le plus grand nombre vise son action rédemptrice dans le présent, en parfaite harmonie avec l'interpénétration du futur et du présent, de l'éternité et du temps qui caractérise sa prédication du Royaume.

Tout en projetant sur les misères et les péchés du présent la vive et éblouissante lumière de son jugement dernier et l'éclat du nouveau Royaume, il a conscience d'être celui qui doit ôter ces misères et ces péchés et sauver les hommes pour le nouveau Royaume. Comme Fils de l'homme, il est à la fois Juge et Sauveur.

C'est ce qui fait de son message, même pour le présent, un joyeux message. « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez. Beaucoup de prophètes et de rois ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont point vu » (Luc, x, 23). Parce qu'il doit être, Lui, le Fils de l'homme, Seigneur et roi du Royaume de Dieu à venir, il est, dans le présent, le vrai moyen du salut : « Venez à moi, vous tous qui peinez et qui êtes chargés. Je vous soulagerai ». (Matth. xi, 28). Son rôle eschatologique suppose donc son rôle messianique, ou plutôt, ils se supposent mutuellement.

Aussi, Jésus se désigne-t-il, de préférence, par l'expression de Fils de l'homme lorsqu'il vient à parler de son œuvre rédemptrice dans le présent. « Le Fils de l'homme est venu pour chercher et rendre heureux ce qui était perdu (Luc, xix, 10). C'est « le Fils de l'homme » qui sème la bonne semence, les enfants du nouveau Royaume (Matth. xiii, 37...). Il appartient au « Fils de l'homme » de libérer de toute entrave la volonté de l'homme religieux et moral, même lorsqu'il s'agit d'une chose aussi sainte que le Sabbat. « Le Fils de l'homme est aussi le maître du Sabbat » (Marc ii, 28). Plus, le « Fils de l'homme » fait lui-même ce que Dieu seul peut faire et ce que certains des scribes de la Loi ne voulaient même pas attribuer au Messie attendu : il pardonne les péchés. « Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés, il dit au paralytique : prends ton grabat et marche » (Marc, ii, 11). De même, à la pécheresse : « Tes péchés te sont pardonnés » (Luc, vii, 48).

C'est ici, dans le pardon des péchés, que le rôle sauveur et rédempteur du Fils de l'homme qui s'applique au monde présent, terrestre, trouve son point culminant et le plus délicat ; c'est également là que son affirmation de Messie trouve son expression la plus forte, la plus appuyée. Par là, Jésus ne se contente pas de monter à la droite de Dieu, il pénètre dans le sein même de Dieu.

Dans d'autres circonstances encore, il se nomme le « Fils de l'homme », c'est lorsqu'il parle de sa Passion. C'est qu'il est sans cesse pénétré de cette conviction que l'œuvre de salut du Fils de l'homme doit, selon la volonté du Père, s'accomplir par la souffrance et par la croix, et que le Seigneur et le Roi du nouveau royaume doit le conquérir par son propre sang. Il y revient sans cesse dans ses prophéties relatives à sa Passion : Le Fils de l'homme doit souffrir (Marc VIII, 31; IX, 11 ; Matth. XVI, 21 ; Luc, IX, 22). « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et pour donner sa vie comme rançon de la multitude » (Matth. XX, 28 ; Marc, X, 45). Jésus fond ici dans une vision unique, grandiose, l'image, tracée par Isaïe, du serviteur de Dieu souffrant et celle du Fils de l'homme de Daniel. Lui qui a conscience d'être dans le lointain des temps le juge du monde et le roi du nouveau royaume, sait aussi qu'il est, dans le sens de la prophétie d'Isaïe (LIII, 11...), celui qui « porte sur lui les péchés de la multitude et qui se livre à la mort ». Dans cette seule expression de Fils de l'homme, dans ce qu'il pouvait dire de plus simple sur lui-même, en s'appelant « homme », se cachaient, pour lui, les plus étranges contrastes de toute la conscience qu'il avait de lui-même et de sa mission. Jésus se voit élevé jusqu'au ciel et, en même temps, rejeté jusque dans la poussière de la terre. Il est venu pour commander. Il est venu pour servir, pour mourir. Roi du royaume du ciel, il est en même temps homme, et même l'esclave des hommes.

Si Jésus préfère employer cette expression de Fils de l'homme, on voit que c'est pour indiquer et exprimer par une image fort simple ce qu'il veut être pour les hommes : un homme parmi les hommes, et pourtant, leur roi, leur juge, leur Sauveur, en un mot, un homme du ciel.

Par là, un nouveau sens est donné à cet autre mot par lequel

ses contemporains exprimaient leur foi au roi de fin des temps, au mot de « Meschiach » c'est-à-dire « oint », « Christ ». Quand les juifs, dans leur prière quotidienne aux dix-huit demandes, imploraient la venue du Christ, ils avaient en vue la restauration du trône de David. Jésus, lui, voyait ce même « Christ » sous le signe du Fils de l'homme comme le Sauveur et le Juge du monde. C'est ainsi qu'il reçoit la confession de Pierre : « Tu es le Christ » (Marc VIII, 29 ; Luc IX, 21). Aussi l'attribue-t-il, en raison de la profondeur chargée de mystère, à une révélation d'En-Haut. « Ce n'est ni la chair ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans le Ciel (Matth. XVI, 17). C'est en ce sens que les premiers chrétiens le reçurent de Pierre. Depuis, il n'est pas de nom plus doux au ciel et sur la terre que celui de « *Jésus-Christ* ». Si, jusque-là, le mot « Christ » était chargé des idées juives qui se le représentaient comme d'origine terrestre, désormais, il oriente les cœurs vers le Fils de l'homme, vers la droite de l'Ancien des jours, vers le Sauveur présent, vers le Juge et le Roi du futur.

Voilà la nouveauté impressionnante de ce que Jésus proclame sur lui-même. Il s'affichait en contradiction violente avec ce que les juifs de son temps, sous la poussée de leur égoïste instinct national, croyaient et espéraient du Messie. C'est là qu'il faut chercher la raison déterminante principale du drame du calvaire. Si Jésus s'était proclamé Christ dans le sens national des juifs, eut-on combattu et rejeté sa prétention, on ne l'aurait jamais crucifié. D'après la loi juive en vigueur, en effet, une telle prétention, parût-elle injustifiée, n'était pas un blasphème et ne constituait donc pas un crime qui méritât la mort. Mais, lorsque, au moment le plus grave de sa passion, le grand-prêtre lui posa solennelement la question : « Es-tu le Christ, le Fils du Dieu Très-Haut ? Non content de répondre affirmativement, il ajouta, révélant ainsi hardiment toute la Vérité et la clarté de son être intime : « Et je vous dis qu'un jour vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venir sur les nuées du ciel ». Il donna alors à la question du grand-prêtre, vague et ambiguë comme les idées des juifs à ce sujet, un sens précis par une réponse nette et précise. Alors qu'il est enchaîné et frappé de coups, il se voit à la droite de la Puis-

sance. Alors qu'il est devant le juge de la terre, il a conscience d'être assis lui-même au tribunal de Dieu. Pouvait-il y avoir plus formidable paradoxe et scandale plus épouvantable ? « Alors, le grand-prêtre déchire ses vêtements et s'écrie : Il a blasphémé. Qu'avons-nous besoin de témoins ? Vous venez d'entendre le blasphème. Que vous en semble ? Ils répondirent : Il a mérité la mort. Et ils se mirent à lui cracher au visage et à le frapper à la tête. » (Matth. xxvi, 65.) Jésus est mort, et il devait mourir, parce que les hommes étaient trop mesquins, trop étroits ; leurs préoccupations étaient trop bornées et trop basses pour comprendre sa grandeur, son caractère céleste. Il est mort pour ces hommes si petits, parce qu'il était le Fils de l'homme.

Pour pénétrer dans la conscience que Jésus avait de lui-même, pour en apprécier la clarté et la profondeur, une remarque nous aidera. Dès le début de sa vie publique, sans qu'on puisse remarquer la moindre hésitation ni la moindre évolution intérieure dans sa conscience, Jésus a su faire reposer sur sa personne même et exprimer par un mot bien simple, à la fois révélateur et discret, sa fonction de Juge dans l'avenir et celle de Sauveur dans le présent : deux rôles qui dépassaient les pauvres conceptions humaines et qui le portaient jusque sur les nuées du ciel, et même jusque dans le cœur de Dieu.

Ce n'est pas S. Paul qui, le premier, nous a proposé l'homme céleste et le Sauveur du monde. Jamais, du reste, nous ne rencontrons l'expression « Fils de l'Homme » dans les Epîtres de S. Paul. Ce n'est pas davantage la communauté primitive de Jérusalem qui aurait inventé l'idée dogmatique du Fils de l'homme, en faisant sortir de ses vues eschatologiques sa foi en le Ressuscité qui reviendrait comme Seigneur de la fin des Temps et juge du monde.

L'expression « Fils de l'homme » n'avait jamais eu, même dans la bouche de Jésus, un sens proprement dogmatique. C'était une manière d'expression énigmatique destinée à rendre les juifs attentifs aux réalités cachées dans la personne de ce Jésus qui venait à eux. Ces réalités qu'étaient-elles ? Ce serait le contexte des circonstances dans lesquelles Jésus l'employait qui permettrait seul de le savoir. Aussi Jésus proclame-t-il Pierre bienheureux, non pas sans doute pour l'avoir reconnu et pro-

clamé « Fils de l'homme », mais pour avoir reconnu et proclamé « Christ », le Fils de l'homme.

Les discours de Pierre dans les Actes des Apôtres montrent bien que, pour la communauté chrétienne primitive, le point central du message chrétien, ce n'était pas précisément le Fils de l'homme, mais le « Seigneur » ressuscité, le « Christ », le « Serviteur de Dieu ». L'expression « Fils de l'homme » n'avait de véritable raison d'être que dans la situation spéciale de Jésus lui-même. Elle était une formule qui, à la fois, le protégeait contre les malveillants et lui attirait les âmes de bonne volonté.

On peut y voir, en conséquence, une sorte de formule de circonstance qui n'avait de sens et de valeur qu'autant que Jésus était ainsi seul avec le secret de sa grandeur unique. Elle ne s'explique que dans la situation concrète, passagère dans laquelle Jésus s'est trouvé et qui ne devait jamais se reproduire. C'est ce qui nous garantit l'authenticité de son origine. Ainsi seulement on peut s'expliquer que cette expression « Fils de l'homme » soit bientôt tombée dans l'oubli dans les milieux judéo-chrétiens et, plus encore, dans les communautés hellénistiques, au point que, dès le début du IIe siècle, on ne la comprenait même plus.

Précisément, dans les circonstances historiques qui expliquent cette expression, apparaît la raison principale historique du message de Jésus. Jésus ne se tient pas à part de son temps et des hommes. Il est au milieu d'eux. C'est pourquoi il emprunte les manières de se représenter les espérances et les idéals religieux qui étaient familiers à ses compatriotes, très spécialement le schème eschatologique du roi de la fin des temps. Seulement, c'était pour les vivifier en sa propre personne et leur imprimer, par la puissante conviction de sa mission, un véritable acte créateur, une marque nouvelle et leur donner un contenu tout nouveau. A travers la forme passagère, et effectivement disparue, d'un idéal qui était adapté aux circonstances du temps, nous apercevons un lointain indépendant du temps, un monde surnaturel et céleste. A leur tour, ces lumières du ciel se montrent dans son présent. Elles brillent dans ses yeux et éblouissent dans ses paroles.

Ainsi, même en ne considérant, et appréciant Jésus que dans le cadre de son message du Royaume du ciel et du Fils de l'homme, que dans le contexte des mouvements messianiques

de son temps, il serait impossible de supprimer de sa physionomie historique la prétention à un aspect intemporel, céleste. Impossible de n'accepter qu'un Jésus, type de la plus noble, de la plus pure humanité, c'est-à-dire de n'aimer en Jésus que l'innocence, la vérité, la bonté incarnées laissant ses prétentions surnaturelles aux constructions idéologiques des théologiens. Le Jésus de l'histoire se présente avec la conscience claire, précise d'une vocation, d'une mission surnaturelle et même d'une manière d'être, d'une existence surnaturelles. L'endroit où il se tient, où il veut qu'on le voie, c'est le trône de l'Ancien des jours sur les nuées du ciel, entouré de ses anges. Toute son action terrestre reçoit de ce côté supraterrestre, eschatologique, sa consécration divine et son pouvoir rédempteur.

On peut dire que, même historiquement, la substance, l'essentiel de son message consiste en cette heureuse nouvelle, précisément, de la proximité du Royaume de Dieu avec toute sa force dans sa propre personne à Lui.

Cette substance, il ne faut pas, en effet, la chercher en premier lieu dans son enseignement moral. Pour nombre de parties importantes de cet enseignement, on peut trouver des rapprochements soit dans l'Ancien Testament, soit dans la théologie juive ou dans la philosophie grecque de la même époque. Sans doute, ce précieux héritage, Jésus l'a débarrassé de ses nombreuses enveloppes humaines. Par une réduction et concentration énergiques, il est le premier à l'avoir mis en son vrai jour, mais les parties principales n'en existaient pas moins déjà avant Lui. Ce n'est donc pas, à proprement parler, dans cet enseignement moral qu'il faut voir la vraie nouveauté qu'il voulait apporter au monde et qu'il a effectivement apportée. La nouveauté qui l'occupait surtout c'était cette heureuse nouvelle que, par sa venue, l'Eternel était venu dans le temps, que la rédemption était proche, que « l'agréable année du Seigneur » avait désormais paru (Luc IV, 19.) On ne peut supprimer du message de Jésus sa prétention d'être quelqu'un de supraterrestre, de céleste, sans défigurer et même supprimer son message. Laisser de côté ou nier cet aspect, c'est, même au simple point de vue de l'histoire, se refuser le droit de contempler avec enthousiasme l'attirance humaine et la fraîche innocence de Jésus. Toutes ses

sublimes qualités humaines viennent directement de son être surnaturel et de sa mission. Elles ne se comprennent, historiquement, que comme le rayonnement et les manifestations d'un homme qui, au plus profond de son être et de sa vie intime, se tient non pas à côté des hommes, mais à côté de Dieu.

Comment le monde juif qui l'entourait, déchu extérieurement et intérieurement, à la loi toute rétrécie et bornée à la lettre de la Loi, à l'esprit de caste étroit, à la piété uniquement préoccupée des intérêts terrestres, ou du monde hellénique, rongé par le scepticisme et le libertinage aurait pu sortir un type d'humanité si incomparablement pur, si uni à Dieu, si saint, si bon, si libre intérieurement parce que si dégagé de toute attache terrestre, si vrai et si loyal ? Comment, en un mot, une racine souillée aurait-elle pu produire un rameau pur et saint ? Qui accepte l'un ne peut rejeter l'autre. Nous ne pouvons laisser de côté le mystère de sa vie céleste.

(*A suivre.*)

Karl Adam,
Professeur à l'Université de Tubingue.
(Trad. par E. Ricard.)

LE PROBLÈME DE JÉSUS

Deux importants ouvrages sur la *Vie de Jésus* viennent de paraître presque simultanément, l'un[1], émanant d'un savant protestant, M. Goguel, professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes (Section des Sciences religieuses), qui, faisant délibérément abstraction dans ses travaux du point de vue confessionnel, entend étudier les origines du christianisme en pur historien, — l'autre, œuvre d'un critique étranger à toute foi religieuse, M. Guignebert, professeur à la Sorbonne, dont le massif volume fait partie de la *Bibliothèque de synthèse historique*, collection où, sous la direction de M. Henri Berr, de nombreux spécialistes visent à retracer les diverses phases de l'évolution de l'humanité. Cette double publication montre que le problème de Jésus n'a rien perdu de son actualité, et qu'il continue à préoccuper non seulement ceux qui gardent, au point de vue religieux, quelque attache avec la personne et l'enseignement du Christ, mais ceux-là mêmes qui, totalement détachés du christianisme, ne voient dans son origine et son développement qu'un phénomène purement humain, dont l'histoire constitue seulement un chapitre de l'histoire générale des religions.

Pour bien comprendre ces deux ouvrages, pour préciser ce qu'ils apportent de nouveau, soit comme méthode, soit comme résultats, il est utile de les replacer dans le grand courant d'études critiques et historiques, qui, dans les dernières années du XIXe siècle, et le premier quart du XXe, ont apporté des éléments nouveaux, et des solutions aussi variées qu'audacieuses au problème de Jésus.

1. M. Goguel, *La vie de Jésus*, in-8, 586 p., Paris, Payot.
2. Ch. Guignebert, *Jésus*, in-8, XVII-692 p. Paris, La Renaissance du Livre.

Un dominicain belge, le R. P. Braun, vient précisément de réunir en volume[1] des conférences qu'il a faites à l'Ecole des Sciences philosophiques et religieuses de Bruxelles, et où il expose méthodiquement les principaux systèmes de critique évangélique qui ont rencontré quelque faveur depuis le début du siècle présent. Pour qui ne peut aborder le travail encyclopédique d'A. Schweitzer[2] sur l'histoire des recherches relatives à la Vie de Jésus (qui d'ailleurs s'arrête à 1912), le livre du P. Braun est le meilleur guide pour s'orienter dans un mouvement d'idées assez complexe, où les tendances s'enchevêtrent, où les infiltrations sont nombreuses, d'un système à l'autre.

Le premier chapitre de l'ouvrage est consacré à l'Ecole libérale étudiée dans l'œuvre de Harnack, qu'on regarde à bon droit comme son représentant le plus qualifié. On sait comment la critique libérale, prenant pour base documentaire les deux sources : Marc et les *Logia*, qu'on pense avoir été utilisées dans la rédaction des évangiles synoptiques, sources que les exégètes de l'Ecole traitent d'ailleurs avec une assez grande liberté, en dégage un portrait de Jésus, où celui-ci apparaît comme la plus haute conscience religieuse de l'humanité, dont le message, sous l'écorce d'un messianisme emprunté aux idées du temps, contient le pur évangile de la paternité divine, du royaume intérieur, de la loi de charité, tandis que la christologie est tenue pour un élément étranger et caduc, introduit par les disciples du Christ, dont la foi et l'amour ont divinisé leur Maître.

Le P. Braun montre ensuite comment la théorie libérale a été battue en brèche au début du XX[e] siècle par des critiques très indépendants de tout dogmatisme religieux, qui suggérèrent que le messianisme, regardé par le protestantisme libéral comme un élément adventice dans l'Evangile, pourrait bien exprimer au contraire l'aspect premier et essentiel de la mission de Jésus, telle que l'a comprise la tradition évangélique primitive[3]. Ce fut

1. R. P. BRAUN, *Où en est le problème de Jésus ?*, in-8, 412 p. Paris, Gabalda.
2. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1926. Cette édition ne fait que reproduire celle de 1913.
3. Le P. Braun consacre un chapitre de son ouvrage à ce qu'il appelle le messianisme politique, désignant sous ce nom la théorie récemment soutenue par un philologue viennois, M. Robert Eisler, d'après lequel l'action de Jésus en Galilée et en Judée se serait développée sur le plan politique,

alors la grande vogue des systèmes eschatologiques, qui mettaient l'essentiel de la pensée de Jésus et de la foi de ses disciples dans la croyance à la *parousie* prochaine, au retour glorieux du Messie pour l'inauguration définitive du royaume de Dieu : Jésus aurait été un illuminé, dominé par l'idée d'un rôle transcendant à remplir après la fin du monde, et son illusion, partagée par ses disciples, en qui elle fit naître la foi à la résurrection, aurait été l'âme du christianisme primitif, tandis que la foi en son rôle et en sa dignité messianique aurait abouti, sous l'influence des mystères païens, à sa divinisation.

Si opposés qu'ils soient dans leur façon de concevoir la personne et le rôle de Jésus, les systèmes d'exégèse libéraux et eschatologiques sont d'accord pour expliquer le problème de Jésus et l'origine du christianisme par la déification posthume, sous l'influence de la foi, du Maître, dont la fin tragique sur le Calvaire n'avait pu suffire à détruire les illusions de ses disciples et leur attachement à sa personne. Mais la déification d'un homme comme Jésus, surtout quand on minimise son action, en en supprimant tout fait extraordinaire, comme c'est la tendance de plus en plus affirmée de la critique radicale, se heurte à de graves objections : d'où un complet changement de front chez quelques-uns de ceux qui veulent expliquer sans intervention surnaturelle les origines du christianisme, et le renouveau de faveur qu'ont rencontré en certains milieux les théories mythiques, d'après lesquelles Jésus ne serait pas un personnage de l'histoire, ayant réellement vécu sur la terre, mais une divinité mythologique à qui on a constitué de toutes pièces une histoire humaine. Le bruit fait autour de l'ouvrage du D[r] Couchoud : *le Mystère de Jésus*, l'effort tenté pour vulgariser cette théorie paradoxale dans un public non spécialiste, qui ne possède pas une informa-

comme un mouvement de révolte contre la domination étrangère, et se serait terminée par un essai de coup de force tenté par Jésus et ses partisans pour chasser les Romains de Jérusalem, coup de force aussitôt réprimé par Pilate... Ce véritable roman est censé fondé sur quelques textes inédits qui figurent dans une version slave de l'ouvrage de Josèphe : *la Guerre juive*. La place accordée par le P. Braun à l'exposé et à la discussion de cette théorie est presqu'excessive, car l'érudition et l'ingéniosité de M. Robert Eisler n'ont convaincu aucun savant sérieux — mis à part Salomon Reinach —, ni que les fragments slaves soient l'œuvre de Josèphe, ni que, fûssent-ils authentiques, ils aient la signification et la portée qu'il leur attribue.

tion suffisante pour se rendre compte de son invraisemblance[1], justifient l'ampleur de l'exposé et de la discussion qu'en fait le P. Braun : d'ailleurs, tout en montrant l'inconsistance des prétendues preuves de la non-existence de Jésus, il y a intérêt à souligner la forte argumentation que dirige l'école mythologique contre les historiens rationalistes qui font sortir le christianisme de la divinisation d'un simple mortel, d'un Juif assez obscur, comme aurait été, d'après les critiques radicaux, le Jésus de l'histoire.

Le chapitre suivant de l'ouvrage du P. Braun est consacré à la *Formgeschichtliche Methode,* ce système d'exégèse évangélique très en faveur en Allemagne depuis une dizaine d'années, dont le point de départ veut être une étude plus poussée de la tradition orale, qui est à la base de nos évangiles, et dont le postulat essentiel est le pouvoir créateur de la communauté chrétienne primitive, qui, au gré de ses besoins et de son développement, aurait élaboré les récits réunis par les évangélistes. Ces récits nous renseigneraient donc sur ce que fut Jésus dans l'esprit de ses premiers fidèles, beaucoup plus que sur ce qu'il fut dans la réalité de l'histoire, de sorte que la *Formgeschichtliche Methode* aboutit à un scepticisme historique, auquel les âmes religieuses ne peuvent échapper qu'en se jetant dans un véritable fidéisme, tel que celui de Karl Barth, dont l'exégèse théologique n'a eu si grand succès dans l'Allemagne luthérienne, que parce qu'elle supprime tout rapport et par conséquent toute possibilité de conflit entre la foi religieuse et la critique historique.

Le P. Braun rencontre ici M. Goguel et ce qu'il appelle son « éclectisme », auquel il consacre une longue étude. Si son ouvrage avait paru quelques mois plus tard, ce chapitre aurait certainement été suivi d'un autre, qu'il aurait intitulé sans doute : le *nihilisme* de M. Guignebert, et l'on doit regretter que cette enquête sur le problème de Jésus n'ait pu se clore par un exposé aussi clair et une discussion à la fois aussi ferme et

1. La plus récente tentative de vulgarisation de ce système est la publication de conférences faites par MM. Couchoud, Alfaric et Bayet, en un volume, qui a été récemment condamné par l'Index. Le R. P. Huby a publié sous le titre : *Les mythomanes de l'Union rationaliste* (Paris, Beauchesne), une étude qui est la réfutation la plus décisive des méthodes et des théories des mythologues qui nient l'existence historique de Jésus.

aussi courtoise de l'œuvre du professeur d'histoire des religions à la Sorbonne, que l'exposé et la critique que le P. Braun consacre aux vues de M. Goguel[1].

J'ai eu souvent l'occasion, dans de précédentes chroniques, à l'occasion d'autres ouvrages de M. Goguel, d'indiquer ses tendances et de caractériser sa méthode. Dans sa Vie de Jésus, on retrouve, avec la volonté nettement affirmée, de rester sur le terrain strictement historique, la préoccupation, toujours marquée chez lui, de comprendre les sentiments et les idées religieuses, en présence desquels se trouve l'historien des origines chrétiennes, et le souci de réserver la légitimité de la signification spirituelle que les croyants, se plaçant sur un terrain autre que celui de la pure histoire, sont amenés à donner aux faits évangéliques. Sans doute, ce respect des croyances religieuses n'empêche pas M. Goguel de contredire nettement sur beaucoup de points, et sur les points les plus graves, les affirmations de la foi chrétienne traditionnelle, mais si les conclusions de l'histoire ne lui paraissent pas compatibles avec l'orthodoxie, elles sont tout de même susceptibles, pense-t-il, de cadrer avec certaines vues de foi[2]. D'autre part, l'essai de reconstitution historique de la vie de Jésus qu'a tenté M. Goguel n'est donné ni pour définitif, ni pour complet. L'ambition de l'auteur a été de tracer une esquisse de la vie de Jésus qui ne soit basée que sur des données incontestables, qui par suite « serait peut-être susceptible d'être développée et enrichie, mais de laquelle il n'y aurait rien à supprimer » : il n'a voulu, en effet, retenir de la tradition évangélique que des matériaux qui fûssent à l'épreuve de la critique la plus sévère, et il n'entend pas affirmer que tout soit légende dans ce qu'il n'a pas cru suffisamment solide pour être utilisé.

Quels sont donc les principes qui ont présidé au choix des matériaux avec lesquels devait être construite cette vie de Jésus ?

1. A côté du chapitre du P. Braun, je dois signaler comme particulièrement importante, la recension que le P. Lagrange a donnée de la *Vie de Jésus* de M. Goguel dans la *Revue biblique* (1932, p. 598-614).

2. Par exemple, l'histoire ne saurait admettre la résurrection corporelle du Christ, en tant que fait matériel, mais elle constate que les Apôtres eurent des visions du Christ, sur la foi desquelles ils le crurent ressuscité, et ces constatations mêmes posent le problème philosophique et religieux de la résurrection. « Ce qui s'est passé dans l'âme des disciples, est-ce une suite de phénomènes qui n'ont rien mis en jeu d'autre qu'eux-mêmes,

Plus éclectique que d'autres critiques, M. Goguel ne prononce à priori l'exclusive contre aucun document, c'est ainsi qu'il admet qu'il y a dans les données propres au quatrième évangile des éléments de tradition historique solides et utilisables. Mais, s'il manifeste ainsi quelqu'indépendance dans l'appréciation de certains documents, il n'en tient pas moins pour incontestables les principes de critique évangélique qui sont ceux des écoles exégétiques radicales, et en particulier de la *Formgeschichtliche Schule*, principes qui peuvent se résumer ainsi : nos évangiles, même celui de saint Marc, sont un conglomérat d'éléments hétérogènes, et les traditions qu'ils reproduisent ont été largement influencées, sinon créées, par la foi chrétienne primitive. Sur ce dernier point, M. Goguel est cependant plus modéré que beaucoup d'autres critiques. Il se refuse à admettre d'une façon générale que, dans le développement du christianisme primitif, ce soit la fonction qui ait créé l'organe, et que ce soient les besoins de la catéchèse, de la prédication ou du culte qui aient déterminé l'apparition des matériaux utilisés dans les évangiles ou leur aient donné leur structure et leur forme. « Il a pu y avoir, déclare-t-il judicieusement, non pas création, mais utilisation et adaptation des éléments de la tradition évangélique pour les besoins de la vie de l'Eglise. » Il n'en reste pas moins qu'un doute général plane, d'après M. Goguel, du fait de l'influence possible de la foi chrétienne primitive, sur tous les éléments de la tradition évangélique, et il n'a trouvé qu'un moyen de discriminer les données vraiment inattaquables : utiliser à peu près uniquement ou du moins prendre pour base essentielle de reconstruction les morceaux de nos évangiles actuels, récits ou discours, qui, ne s'accordant pas avec la foi ou les pratiques de l'Eglise primitive, n'ont pas été créés ou influencés par elle, et qui par conséquent sont sûrement authentiques.

Qui ne voit ce qu'un tel principe a d'arbitraire, et comment il

ou bien dans les profondeurs de leur personnalité ont-ils reçu ce que l'Apôtre Paul appelle le témoignage de l'Esprit de Dieu à notre esprit ? En d'autres termes, la naissance de la foi à la résurrection doit-elle s'expliquer par des forces spirituelles qui ont agi sur l'âme des disciples ? En face de ce problème, l'histoire ne peut que se déclarer incompétente. Il n'est pas susceptible d'être résolu par des motifs d'ordre rationnel. Chacun le résout en fonction de sa théologie, car tout homme a une théologie, positive ou négative, et prétendre ignorer certains problèmes, c'est déjà les résoudre. »

amène presque nécessairement à fausser les perspectives, puisqu'il conduit à rejeter comme suspecte une part, peut-être très importante, de la réalité historique, et à donner par suite à la construction qu'on entreprend une base trop insuffisante ? Car M. Goguel ne clôt pas, comme d'autres, sa discussion critique des documents évangéliques et de la tradition qu'ils représentent, par un aveu total d'impuissance à reconstituer même les grandes lignes de la vie de Jésus. Le rôle de l'historien, tel qu'il le conçoit, est, après le travail du critique, d'organiser en un tout les matériaux de la vie de Jésus que l'on est en droit de retenir comme solides ; et cela se peut faire, pense-t-il, en appelant la psychologie et l'intuition au secours de l'histoire, en employant « une méthode à la fois souple et variée qui cherche à saisir les relations internes des faits, qui s'efforce de les comprendre, si l'on peut dire, de l'intérieur, en pénétrant la psychologie des personnages qui en ont été les auteurs, en s'attachant par un effort de sympathie intelligente et de compréhension, à revivre leurs états d'âme. » Cette méthode, — M. Goguel le reconnaît lui-même — n'est pas sans périls, mais il croit que la science critique, en empêchant de perdre les textes de vue et d'y rien ajouter, et le sens historique, en nous préservant d'attribuer à un Palestinien du 1er siècle la mentalité d'un Européen du 20e siècle, peuvent remédier suffisamment à ces difficultés. Malgré tout, il reste inévitablement dans cette méthode une grande part d'arbitraire et de subjectif. Comme le montre très bien le P. Braun, « en s'efforçant de mettre en connexion immédiate, dans un rapport direct de dépendance, sans souci des parties rejetées comme inutilisables, les seuls éléments respectés par sa critique, M. Goguel s'est exposé à nous donner, non pas la reconstitution fidèle d'un monument du passé, mais une mise en œuvre d'éléments anciens d'après un plan nouveau. »

Les grandes lignes de la construction, élevée par M. Goguel, ne s'écartent pas trop cependant, en ce qui concerne du moins la vie publique de Jésus, du schéma qui se dégage des Synoptiques, dont on garde le cadre, en le corrigeant seulement sur quelques points par des données empruntées à saint Jean. Mais il y a tout de même bien des nouveautés, et par exemple cette hypothèse, que M. Goguel a déjà exposée longuement dans un précédent volume consacré à Jean Baptiste — ouvrage que j'ai analysé dans une

de mes chroniques des années passées, — d'après laquelle Jésus aurait été disciple de Jean, puis, après avoir exercé quelque temps une activité parallèle à celle du Baptiste, se serait séparé de lui à la suite d'une discussion ou tout au moins d'une divergence de vues sur le baptême et son efficacité[1]. On relèvera aussi l'attitude prêtée à Hérode, qui aurait tenté de faire tuer Jésus (ceci basé simplement sur Luc, xiii,31, tenu pour sûrement authentique parce que contraire à l'idée que s'était faite la tradition des sentiments des Pharisiens à l'égard de Jésus). Il faudrait signaler également des nouveautés discutables et reposant sur un choix trop étroit et trop arbitraire de textes dans la détermination des motifs de la condamnation de Jésus, et du rôle respectif de Pilate et des Juifs : c'est à Pilate, suggestionné, il est vrai, par les autorités juives qui lui auraient dénoncé Jésus comme révolutionnaire, que M. Goguel attribue l'initiative des poursuites, et la responsabilité directe de la condamnation, tandis que la tradition chrétienne, s'étant développée dans un sens favorable aux Romains, aurait transformé les faits de façon à donner aux Juifs le rôle principal dans la mort de Jésus[2].

Il convient de noter que la critique de M. Goguel est moins rigoureuse quand il s'agit des paroles du Seigneur rapportées dans les évangiles, que lorsqu'il s'agit des faits (mis à part, bien entendu, les discours johanniques, et aussi l'apocalypse synoptique dans laquelle il ne reconnaît rien d'authentique ni même de spécifiquement chrétien). Sur la forme de l'enseignement de Jésus, il y a dans son livre un chapitre intéressant, où est bien mise en lumière l'originalité de cet enseignement. Le chapitre synthétique qui couronne l'ouvrage, et dans lequel M. Goguel, reprenant ce qu'il a dit au cours de l'ouvrage sur la pensée de Jésus et les facteurs qui ont pu l'influencer, expose dans son ensemble ce que fut l'Evangile, et donne en particulier son opinion

1. Pour la discussion de cette hypothèse, je me permets de renvoyer à la recension du P. Lagrange (*loc. cit.*, p. 609-610).

2. Sur ces divers points, et sur beaucoup d'autres où M. Goguel s'écarte des vues généralement admises, il donne longuement ses raisons, établissant son sentiment sur des comparaisons et appréciations des textes évangéliques dont il n'épargne pas à ses lecteurs la minutie laborieuse : la discussion critique et l'exposition proprement historique se mêlent ainsi constamment dans son exposé, de telle sorte que cette vie de Jésus n'est point du tout — sauf en quelques chapitres — un ouvrage de lecture courante, mais une suite de discussions, assez pénibles à suivre, où l'analyse tient beaucoup plus de place que la synthèse.

sur le messianisme évangélique, prête à discussion. M. Goguel est très ferme sur le fait que Jésus, tout au moins à partir de la crise galiléenne, s'est cru le Messie, et que cette croyance a joué un rôle essentiel dans la façon dont il a conçu son action. Mais il interprète le messianisme de Jésus dans un sens beaucoup trop strictement eschatologique : Jésus, dit-il, sauf peut-être dans les premiers temps de son ministère, s'est donné comme le Messie qui doit venir, et s'est exprimé d'une manière qui identifiait la venue du Royaume de Dieu à la manifestation de sa propre messianité et à son retour glorieux. Il se pourrait cependant, ajoute M. Goguel, — il importe de prendre acte de cette concession riche de conséquences — que cette conception eschatologique n'ait été que le cadre fourni à la pensée de Jésus par le milieu dans lequel il vécut : « Il a pensé eschatologiquement, comme il a parlé en araméen, mais ce qu'il y a de plus intime et de plus essentiel dans sa pensée n'est peut-être pas plus lié à la pensée eschatologique qu'à la langue araméenne ». Comment atteindre ce fond intime de la conscience messianique de Jésus ? M. Goguel s'est convaincu que ce sont les expériences religieuses de Jésus, l'échec même de sa prédication et la prévision de ses souffrances, estimées par lui nécessaires pour que le royaume de Dieu pût venir, qui l'ont conduit vers la fin de la phase galiléenne de son ministère, à se considérer non plus seulement comme l'annonciateur, mais comme le réalisateur du Royaume de Dieu, celui qui, après avoir été humilié et rejeté, paraîtrait en qualité de Fils de l'Homme glorieux. Ainsi « la conscience messianique de Jésus apparaît comme une revanche de la foi sur l'expérience, de l'idéal sur la réalité, elle jaillit des profondeurs de son âme... Jésus ne s'est pas cru Messie quoiqu'il dût souffrir ; il s'est senti le Messie, parce qu'il devait souffrir. Là est le grand paradoxe, la grande originalité de son Evangile. »... .Est-ce sérieux ? demande le P. Braun, après avoir reproduit cette explication plutôt paradoxale de la croyance de Jésus à sa vocation messianique. Et de fait, était-ce bien la peine de critiquer si sévèrement les textes évangéliques pour en venir à suppléer par une sorte de divination à ce que ne disent pas les trop rares documents épargnés par le verdict impitoyable de la critique ? On saisit ici le vice essentiel de méthode, que le P. Braun reproche très justement à M. Goguel, et qu'il caractérise nettement quand il écrit : « M. Goguel a succombé à un

excès de sévérité envers les documents évangéliques, et à un excès de confiance bénévole à l'égard de l'observation psychologique... Moins de rigidité d'une part, et plus de circonspection de l'autre eussent sûrement mieux servi la vérité. »[1]

La tâche de l'historien de Jésus n'est point terminée avec la scène tragique du Calvaire. La *vie* de Jésus se continue par une *survie :* il faut expliquer comment le personnage historique dont on essaie, par une interprétation à la fois critique et psychologique des documents, de retracer, dans ses lignes essentielles tout au moins, l'existence terrestre et d'esquisser la physionomie humaine, est devenu le Sauveur divin du christianisme, le Dieu d'une nouvelle religion, que le Jésus de l'histoire, telle que le comprend M. Goguel, n'avait cependant jamais eu l'idée de fonder. Il y a là une contre-épreuve, qui s'impose, pour juger la conception qu'on s'est faite de la personne de Jésus et de son action. M. Goguel a renvoyé l'étude de ce problème à un autre volume, où il se propose de montrer « comment une religion est née de l'œuvre de Jésus, sans que ceux qui l'ont organisée aient fait autre chose que développer les sentiments et les expériences qui, directement ou indirectment, étaient nés en eux de l'impression produite par sa personne et par son enseignement. » C'est dans ce volume que se place l'étude des récits évangéliques de la résurrection, dans lesquels se manifeste « la foi de Pâques », fondement essentiel du christianisme. Nous aurons à comparer à la fin de cet article, la solution que propose M. Goguel de ce problème capital avec celle qu'expose M. Guignebert dans la troisième partie de son « *Jésus* », qui doit maintenant nous occuper. L'ouvrage du professeur de Sorbonne n'est point en effet une simple biographie, s'arrêtant à la mort de Jésus et tendant à préciser ce que nous pouvons savoir du personnage historique qu'a été le Christ, c'est une étude plus vaste qui vise à expliquer la naissance de la religion chrétienne et son

1. Le jugement du P. Lagrange sur la méthode de M. Goguel n'est pas différent. « Il n'est point aisé, écrit-il, après avoir accepté de la critique de la *Formgeschichtliche Methode* le morcellement des évangiles, de s'en servir pour écrire une *Vie de Jésus* fondée précisément sur un sens dont les évangélistes ne voulaient pas, et qu'ils n'auraient laissé transpirer que par maladresse. Dans son essai de vaincre le radicalisme par ses propres armes, M. Goguel malgré la merveilleuse souplesse de son talent, ne nous paraît pas avoir réussi. Bultmann, Bertram, d'autres encore, s'étonneront qu'il en sache si long. »

installation dans le monde antique, phénomène religieux très complexe, beaucoup plus important d'ailleurs, au point de vue où se place M. Guignebert, que l'apparition et l'action de Jésus, qui n'en est, selon lui, qu'un des facteurs les plus insignifiants.

J'ai qualifié de *nihilisme* la position de M. Guignebert. C'est qu'en effet, tout son travail apparaît comme une entreprise de démolition. Il part, — comme M. Goguel d'ailleurs — de cette « constatation » fondamentale sur laquelle s'accordent, déclare-t-il tous les chercheurs indifférents aux conclusions confessionnelles : l'explication traditionnelle, la représentation orthodoxe des origines chrétiennes ne résistent pas à l'examen critique. Il tient pour acquis qu'on ne peut tirer des évangiles presqu'aucune indication valable historiquement sur la personne de Jésus et le développement de sa carrière, même si on réduit leurs données à ce que contiennent les sources primitives que la critique croit y avoir démêlées : l'*Urmarkus*, fonds premier de l'évangile de Marc, et la source Q ou *Logia*, recueil fragmentaire d'enseignements de Jésus. Car ces documents, pour être les plus anciens témoins de la tradition évangélique, n'en sont pas moins séparés de la mort de Jésus par un laps de temps durant lequel s'est exercée profondément l'influence créatrice, ou tout au moins déformante, de la foi, et ils ne fournissent qu'une représentation secondaire, celle que s'est formée du Seigneur Jésus la génération qui a suivi les Apôtres. Le travail de « mythisation » dut commencer d'ailleurs chez les Apôtres eux-mêmes : Jésus le Nazaréen ayant disparu pour faire place dans leur croyance au Christ glorifié, ils réformèrent et en toute bonne foi, l'image qu'ils s'étaient faite de sa personne, laissant tomber beaucoup de souvenirs qui convenaient mal à leur conviction présente, en « retrouvant » d'autres qui la justifiaient très à propos, mais que les nécessités de l'apologétique faisaient, en réalité, sortir spontanément de leur illusion, non de leur mémoire, et, de la sorte, ils *construisirent* une vie de Jésus adaptée aux exigences de leur foi, en remontant de la Résurrection à la Nativité. Cette élimination progressive de la réalité historique et son remplacement par une légende majorante se continuèrent naturellement avec une liberté plus grande encore dans la génération qui suivit les Apôtres. Si bien que l'étude critique des évangiles Synoptiques (il ne peut être naturellement question pour M. Guignebert du qua-

trième évangile comme source historique), conduit à l'inévitable conclusion que peut-être pas un seul récit n'est à sa place historique ni vraiment exact : « même le petit schéma de la vie de Jésus que nous offre *Mc*, et auquel la tradition chrétienne s'est, vaille que vaille, conformée, a toutes chances de n'être qu'une forgerie du rédacteur. » Dès lors, chaque allégation evangélique doit être soumise à un travail critique patient et minutieux, qui permettra parfois de découvrir quelques bribes de tradition proprement historique : à l'aide de ces quelques matériaux isolés, en s'inspirant de la connaissance du milieu où Jésus a vécu, on pourra tenter d'atteindre, sur quelques points, des vraisemblances — pas davantage — en dehors, naturellement, souligne M. Guignebert, des négations qu'imposent nécessairement les impossibilités de la narration canonique, et qui constituent, elles, des certitudes critiques. Encore ne faut-il pas trop se fier à ces vraisemblances, répète-t-il sans cesse, et un scepticisme à peu près complet lui paraît être en définitive la seule attitude vraiment scientifique : « Au total, nous demeurons dans une telle ignorance de tout sur les points essentiels ; entre nous et les souvenirs qui vivaient peut-être encore au temps de nos évangélistes s'entassent tant de broussailles et de ronces, que nous ne savons plus vraiment où trouver notre chemin. Rien de ce qui nous paraît possible ou vraisemblable n'est peut-être vrai, et, en l'espèce, le dernier mot de la critique — la sagesse est de le reconnaître — c'est que l'explication véridique de ce qui fut nous est irrémédiablement interdite[1]. »

1. En ce qui concerne l'enseignement de Jésus, la situation serait un peu moins désespérée. Sans doute il n'y a guère de chance, selon M. Guignebert, que nous possédions dans ce qui nous est parvenu des *Logia* un souvenir fidèle et exact de la prédication de Jésus, un *compendium* substantiel de sa doctrine. Bien des paroles qui lui sont attribuées ont dû être créées par la communauté primitive, d'autres revisées par la foi grandissante et adaptées à un objet pour lequel elles n'étaient pas originellement faites. On doit remarquer cependant que c'est surtout dans le domaine christologique que se sont exercées les influences majorantes de la foi, et le reste de l'enseignement de Jésus a dû connaître moins de hasards : « A priori, il ne semble donc pas invraisemblable que, à l'état sporadique, les instructions les plus frappantes sur le royaume de Dieu, sur sa venue, sur l'effort à faire pour y mériter une place, aient laissé des traces dans la mémoire des disciples, et que, à travers les déformations que les *Logia* ont subies, il soit encore possible d'entrevoir ce que Jésus enseignait d'essentiel, et comment il s'y prenait pour l'enseigner. » De fait, les chapitres consacrés par M. Guignebert à l'enseignement de Jésus aboutissent à des conclusions qui, pour être discutables (l'originalité et la supériorité de cette doctrine sont réduites à plaisir, si bien que, pour l'expliquer, « il

Dans la préface qu'il a écrite pour l'ouvrage de M. Guignebert, M. Henri Berr, directeur de la Collection où ce livre a paru, ne tarit pas de louanges sur la méthode suivie par son collaborateur. Il admire sa « sereine objectivité », ses scrupules de pur historien, qui « aussi bien que de la prévention fidéiste, se méfie et se défend du préjugé rationaliste », son extrême circonspection qui le fait se garder des constructions pseudologiques et des inductions mauvaises conseillères, et il sembe tenir pour la marque d'un rigoureux esprit scientifique la sévérité qui fait rejeter comme suspect et inutilisable pour l'histoire à peu près tout le contenu des évangiles... Mais, en vérité, peut-on parler de « sereine objectivité », quand un critique aborde les documents dans l'état d'esprit d'un juge d'instruction qui, convaincu d'avance de la culpabilité des prévenus, mènerait son enquête avec la préoccupation de relever les moindres indices qui pourraient tourner contre eux, beaucoup plus qu'avec le désir de découvrir purement et simplement la vérité ? Car M. Guignebert traite manifestement les évangiles en suspects, et il s'acharne à y souligner des incohérences, des contradictions, des invraisemblances, des intentions tendancieuses, qui éveillent constamment son *inquiétude*[1]... Est-ce de l'objectivité que ce sec rationalisme qui, dans l'étude d'un phénomène aussi essentiellement religieux que l'origine du christianisme, exclut toute sympathie de l'historien pour les sentiments et les croyances qui se manifestent dans les documents dont il s'occupe, et qui, en particulier, lui fait repousser à priori comme inadmissible tout ce qui tendrait à élever Jésus au-dessus du commun de l'humanité ?

On ne s'étonnera pas, dans ces conditions, que le Jésus de M. Guignebert soit un personnage bien falot, prodigieusement grandi par la légende pieuse, mais dont l'histoire ne sait pas grand'chose, et dont l'action dut être assez médiocre. Il apparaît

n'est pas besoin d'un homme de génie, mais seulement d'une belle âme religieuse largement humaine »), mais qui sont tout de même un peu moins négatives que les résultats de l'examen critique des récits évangéliques.

1. Il serait curieux de compter combien de fois, dans ce volume, le mot « *inquiétant* » revient sous la plume de M. Guignebert !... Si encore celui-ci ne réservait pas sa sévérité pour les données de la tradition chrétienne ! Mais il est beaucoup moins exigeant, en matière de preuves, quand il s'agit de données qui contredisent les croyances traditionnelles. Ainsi, lui qui ne considère pas comme historiquement prouvé que ce soit Pilate, et non un autre, qui ait fait mourir Jésus, il sait, ou du moins tient pour vraisemblable, que Jésus est né dans une famille, qui comptait à côté de lui « une bonne demi-douzaine d'enfants » !

comme une sorte de prophète juif, qui se sentit appeler à annoncer le prochain avènement du Règne de Dieu, dont il se faisait d'ailleurs une idée qui n'avait rien de politique, ni de strictement nationaliste. Il ne se donna pas pour le Messie, mais seulement comme le héraut du Royaume auquel il recommandait de se préparer par la pénitence et par la conformité à la volonté de Dieu. Sa vie publique fut d'ailleurs très courte : trois ou quatre mois au plus. On attribua à une *dynamis divine* qu'il possédait en lui les guérisons de maladies d'origine nerveuse que la confiance en lui provoqua chez quelques croyants. Sa prédication lui gagna les sympathies d'un groupe d'humbles et pauvres Galiléens, mais se heurta à la mauvaise volonté de tous les Juifs considérables. Etant monté à Jérusalem, où il pensait que le royaume de Dieu devait se réaliser, il y fut arrêté, jugé, condamné et exécuté, sans qu'on puisse rien affirmer de plus sur les circonstances de sa mort, car tous les détails qui figurent dans les récits évangéliques de la Passion sont suspects aux yeux de M. Guignebert, et « tombent hors de l'histoire ».

Evidemment, un personnage d'aussi peu d'envergure n'a pu jouer qu'un rôle peu important dans la naissance du christianisme : « De Jésus n'ont survécu que le souvenir de son existence, et le reflet de son action sur ses familiers. » Dans ces conditions, on pourrait se demander s'il y a même lieu de lui faire une place dans l'histoire du christianisme, et si M. Couchoud et ses amis n'ont pas raison de mettre en doute la réalité de son existence. M. Guignebert cependant est très ferme sur ce point, et il tient pour incontestable que Jésus « est le point de départ, accidentel si l'on veut, mais enfin le point de départ réel du mouvement religieux d'où le christianisme est sorti » ; il est l'humble petite source à l'origine du grand fleuve chrétien. Beaucoup d'autres causes s'y sont mêlées, beaucoup d'autres facteurs sont intervenus : mystères païens, syncrétisme, etc..., qui font que le christianisme apparaît comme une religion nouvelle, mais dont le développement, restant dans la logique de l'évolution religieuse de l'Orient grec, ne fait nullement figure de rupture du front religieux antique...

Ce n'est pas le lieu de discuter une théorie qui nous entraînerait bien loin de la vie de Jésus. Il suffit de noter qu'elle est strictement conforme aux postulats de l'école sociologique, qui attri-

bue dans l'évolution des sociétés une part beaucoup plus grande à l'action de la collectivité qu'à celle des individus, et que, précisément, ces postulats sont de plus en plus contestés par les historiens d'aujourd'hui, dont les travaux aboutissent à rendre aux individus dans l'histoire la place dont la méthode et la doctrine sociologiques tendaient à les évincer.

Le problème d'ailleurs se complique, quand il s'agit des origines du christianisme, car non seulement il faut expliquer comment il est né et s'est développé, sous l'influence de forces collectives, par un syncrétisme d'éléments puisés dans le milieu ambiant, et comment des communautés chrétiennes dispersées dans l'Empire romain ont abouti à l'unité de doctrine et de culte que l'on constate dans l'Eglise au début du second siècle, mais il faut expliquer surtout comment on en est venu à faire de Jésus un Dieu, en même temps que le fondateur d'une religion nouvelle. Ce problème capital se pose pour M. Goguel comme pour M. Guignebert, quand bien même il ne rabaisse pas de la même manière que ce dernier la personnalité de Jésus, du moment qu'il exclut de la vie publique du Christ tout fait d'apparence surnaturelle. C'est « la foi de Pâques » qui a tout fait, expliquent les deux critiques : par sa résurrection, son triomphe sur la mort, Jésus se révélait à ses disciples comme étant vraiment l'envoyé de Dieu, et un être divin, première étape du processus de mythisation qui allait se poursuivre pour s'achever dans la fixation du dogme christologique. Mais cette « foi de Pâques », il faut en expliquer la naissance, et bien entendu, sans intervention de faits surnaturels, puisque les deux critiques sont d'accord pour rejeter hors de l'histoire, dans le domaine de la légende, la résurrection corporelle du Christ, la découverte du tombeau vide, et — en tant du moins que phénomènes objectifs — les apparitions du Ressuscité à ses disciples. L'attachement des disciples de Jésus pour leur Maître était tel, nous dit-on, qu'ils n'ont pu admettre que tout fût fini pour lui après le drame du Calvaire, et la foi à la victoire de Jésus sur la mort s'est imposée à eux. De la certitude de la vie glorifiée du Christ, ils ont conclu que son corps n'était pas resté dans la tombe[1], la foi à sa vie céleste a pris une intensité qui l'a

1. Tout l'art de M. Guignebert ne suffit pas à rendre vraisemblable son explication. On s'étonne d'ailleurs que, lorsqu'il aborde ce point capital de l'histoire du christianisme primitif, son extrême circonspection ait fait

projetée au dehors et objectivée en visions, et celles-ci, produit de la foi, en sont devenues ensuite le plus solide fondement : « Ce sont les apparitions, non de prétendues constatations au tombeau vide, qui ont fondé la foi première en la résurrection. »

Admettons, sans la discuter, la possibilité d'hallucinations, de visions collectives résultant d'un sentiment intérieur profond[1].

place à une hardiesse de divination qui l'autorise à reconstituer, sans presque hésiter, les circonstances probables des apparitions. Il faut citer ce passage, qui rappelle une page célèbre, et non moins romanesque, de la *Vie de Jésus* de Renan. C'est Pierre, ici, au lieu de Marie-Madeleine qui joue le rôle principal : « Pierre est retourné chez lui, à Capernahum ; il a repris son métier de pêcheur, avec la barque qui, tant de fois, a porté Jésus d'une rive à l'autre du lac. De toutes parts se lèvent devant ses yeux les souvenirs qu'il garde des jours d'espérance et de joie. L'image du Maître s'attache à ses pas, et, pour mieux dire, elle emplit le cadre de sa vie. Son esprit tout entier se tend vers une pensée : il n'est pas possible que ce soit fini ; quelque chose va venir et venir par Lui ; il ne nous a pas trompés ; il ne nous a pas abandonnés ; il faut qu'il reparaisse. Et pendant que grandit en lui la souffrance d'avoir perdu Jésus, et que s'exaspère un espoir qui ne trouve pas sa forme, s'exalte aussi l'attente du miracle qui doit surgir. La logique voudrait que ce miracle fût une manifestation personnelle du Crucifié. Ne nous étonnons donc pas que Pierre ait *vu* Jésus. Où ? Probablement au bord du lac, et dans des conditions telles qu'une hallucination s'y produisît sans peine : la brume du matin ou l'éblouissement du plein soleil. Peut-être était-il seul alors, mais il n'est pas nécessaire de le supposer : il avait pu rassembler déjà autour de lui quelques-uns des meilleurs disciples, les Douze, comme dit Paul ; et, qu'ils aient *vu* tout de suite après lui, rien de plus normal. Dans une opération de ce genre, la production de l'initiative suppose seule difficulté. Dès qu'elle s'est affirmée, le reste va de soi, car la contagion est la règle... »

1. La question de la sépulture de Jésus et de la découverte du tombeau vide semble avoir repris quelqu'actualité. Je signale, du côté de ceux qui n'admettent pas la résurrection corporelle du Christ, une étude de M. Baldensperger, professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, en cours de publication dans la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (nov.-déc. 1932 et mars-avril 1933), et, du côté orthodoxe un ouvrage de M. Frank Morison : *Le tombeau vide* (Paris, Editions contemporaines). M. Guignebert, M. Goguel, M. Baldensperger sont d'accord pour admettre que la foi à la Résurrection a été basée d'abord sur les apparitions, non sur la découverte (réelle ou imaginaire) du tombeau vide, et que ce dernier élément de la tradition n'a joué que tardivement un rôle dans la pensée et l'apologétique chrétiennes. M. Goguel estime que c'est parce qu'on croyait qu'on avait vu Jésus vivant, qu'on affirma que son corps n'était pas resté dans la tombe. M. Baldensperger insiste davantage sur les nécessités de l'apologétique contre les Juifs : ceux-ci avaient beau jeu de traiter d'hallucinations les apparitions que les disciples du Christ donnaient comme base à leur croyance à sa résurrection, la découverte du tombeau vide fournissait un argument matériel et plus objectif. — Sur les circonstances de la sépulture de Jésus, et sur le fait du tombeau vide, l'accord ne subsiste pas. M. Guignebert aboutit, comme toujours, à des conclusions négatives : « L'histoire de la mise au tombeau et celle de la découverte du tombeau vide n'ont pu se constituer que hors de Jérusalem et loin du cercle des disciples directs, une quarantaine d'années, au plus tôt, après la mort de Jésus, c'est-à-dire peu après la ruine de Jérusalem ; en un temps où, pratiquement, il n'était plus guère possible à personne de tenter la moindre recherche sur place. La vérité est que nous

Il reste à expliquer chez les disciples cette persistance et cette subite renaissance, sous une forme si intense, d'une foi qui paraissait avoir sombré après le drame du Calvaire. « Réaction, nous dit-on, dans la conscience de Pierre et de ses compagnons, de leur confiance en Jésus un moment déprimée par le coup inat-

ne savons pas, et que, selon toute apparence, les disciples n'ont pas su plus que nous, où le corps de Jésus, descendu de la croix, probablement par les bourreaux, a été jeté; il y a chance pour que ç'ait été au *pourrissoir* des suppliciés, plutôt que dans un *tombeau neuf.* » M. Goguel attribue lui aussi aux Juifs la sépulture de Jésus : « Jésus a bien été enseveli, mais par le soin des Juifs qui n'avaient que le souci de ne pas violer la prescription du Deutéronome qui interdit l'exposition d'un cadavre de supplicié après le coucher du soleil. Ceux qui ont procédé à l'ensevelissement de Jésus n'ont donc eu aucune raison de noter exactement l'endroit où ils avaient déposé son corps, et cela explique que l'affirmation du tombeau vide n'ait pas fait l'objet d'une enquête contradictoire. » Ainsi M. Goguel, tout ainsi bien que M. Guignebert, tient pour historiquement inexistante et purement légendaire la découvert du tombeau vide. M. Baldensperger admet au contraire que les femmes sont bien allées à l'endroit où Jésus avait été enseveli et ont constaté que son corps n'y était plus. Mais il explique ce fait par une double inhumation de Jésus. Jésus aurait été hâtivement enseveli le soir du vendredi par les Juifs dans une tombe quelconque voisine du Calvaire, et les femmes auraient assisté de loin à cette inhumation. Revenant le surlendemain pour lui rendre les honneurs funèbres, elles ne trouvèrent plus le corps, parce que Joseph d'Arimathie était venu clandestinement, la nuit, l'enlever pour lui donner une sépulture plus convenable dans un tombeau qui lui appartenait. Mais il aurait continué à garder le secret, qui n'aurait percé qu'à une époque tardive, où le lieu de la sépulture aurait subi des bouleversements tels qu'aucune recherche ne pouvait plus être faite.

Ces hypothèses reposent toutes sur l'affirmation que les récits évangéliques de la résurrection ne reproduisent que des traditions tardives et à peu près complètement légendaires. Sans doute, quand on se place au point de vue de la pure histoire, les divergences entre les traditions sur les apparitions (apparitions en Galilée et apparitions à Jérusalem) peuvent causer quelque gêne, mais il reste l'accord fondamental sur le fait des apparitions et sur la découverte du tombeau vide. D'ailleurs, même aux yeux de la critique la plus sévère, certains récits n'ont pas « mauvaise apparence », pour employer une expression de M. Guignebert. M. Frank Morison, dans son livre, insiste beaucoup, et avec raison, sur le passage de saint Marc qui raconte la visite des femmes au tombeau (jusqu'aux mots : *car elles avaient peur*). Il interprète d'ailleurs un détail de ce récit d'une façon discutable : d'après saint Marc, les femmes virent dans le tombeau un jeune homme vêtu de blanc, qui, d'après le récit de saint Matthieu, était un ange. M. F. Morison pense que c'était bien en réalité un jeune homme, et il suppose que c'était ce même jeune homme que mentionne saint Marc dans son récit de l'arrestation de Jésus à Gethsémani. Il y a, ainsi, dans ce livre, des suppositions peu admissibles; mais, à côté de cela, l'auteur fait valoir solidement les raisons qui appuient l'historicité des traditions évangéliques sur le tombeau vide, et il souligne « l'étrangeté » de certaines particularités des récits de la Résurrection. comme aussi du procès de Jésus, pour y trouver des preuves d'authenticité. Ce qui rend aussi l'ouvrage plus intéressant, c'est que l'auteur a commencé son étude avec l'impression que les croyances chrétiennes reposaient sur des fondements historiques peu assurés, et que, cette impression s'étant modifiée du tout au tout, il a fini « par atteindre un rivage qu'il ne se serait pas cru destiné à aborder ».

tendu de l'arrestation et du supplice du Maître. » Soit, mais il avait fallu que l'impression produite par Jésus sur ses disciples ait été extraordinairement profonde pour faire naître en eux une foi capable de survivre à une pareille épreuve, et ensuite de se projeter au dehors en phénomènes d'hallucination. C'est ici qu'apparaît l'illogisme déconcertant de la position prise par les historiens qui diminuent à plaisir le caractère exceptionnel, transcendant de la personnalité de Jésus. Passe encore pour le Christ de M. Goguel, que le travail minimisant de la critique n'a pas entièrement dépouillé de l'auréole dont les évangélistes ont entouré sa figure, et qui garde tout de même un certain prestige, capable d'expliquer l'enthousiasme de ses disciples. Mais le Jésus de M. Guignebert, ce pâle et insignifiant *nabi*, dont les œuvres n'eurent guère d'éclat, dont la prédication se bornait à peu près à l'affirmation de la parousie prochaine, dont le contact avec ses disciples dura trois mois au plus, comment aurait-il pu susciter chez ceux-ci un attachement et un enthousiasme assez forts pour qu'ils aient, après la catastrophe qui termina misérablement sa courte carrière, affirmé sa survivance, et que leur foi se soit extériorisée en visions ? Il y aurait là un miracle psychologique plus difficile à croire que le miracle physique de la résurrection...

Mais, au fait, M. Guignebert tient-il tant que cela à ses essais positifs de reconstruction historique, et d'interprétation psychologique ? Ce qui semble avant tout compter pour lui, ce sont les négations, c'est le travail de démolition qui tient une si large place dans son livre, et qui sape par la base l'histoire traditionnelle des origines chrétiennes. Et c'est là, comme le fait justement remarquer le P. Lagrange, le danger d'un ouvrage comme celui-ci, s'adressant à des lecteurs que ne peut manquer d'impressionner l'autorité d'un historien comme M. Guignebert. Ce qu'ils en retiendront surtout, c'est qu'on ne peut à peu près rien savoir de certain sur l'histoire de Jésus, sur sa personne, sur son action, parce que les documents évangéliques sont légendaires, sans valeur historique appréciable.

C'est donc bien sur le caractère des évangiles, sur la valeur d'ensemble de la tradition qu'ils expriment, que doit porter l'effort de l'exégèse catholique. Le P. Braun l'a bien compris, qui, dans les derniers chapitres de son livre, auquel je reviens en terminant, met en lumière la solidité du témoignage des évan-

giles, en particulier du témoignage de Marc, d'où se dégagent, dit-il, une série de faits à l'épreuve d'une critique loyale et sans préjugés : l'existence historique de Jésus, sa perfection, ses pouvoirs thaumaturgiques, sa persuasion d'être le Messie et le Fils de Dieu ; la croyance des disciples à la Résurrection, fondement de la foi chrétienne primitive... Et ces données suffisent pour que le travail de la réflexion s'exerçant sur elle permette à un esprit impartial de résoudre, dans la mesure où il relève de l'histoire, le problème de Jésus.

L. Venard.

PIERRE LASSERRE

ET

LA « FAILLITTE » DE LA MÉTAPHYSIQUE CHRÉTIENNE [1]

Il y a déjà un an qu'a paru le Tome III des études de M. P. Lasserre sur la *Jeunesse d'Ernest Renan ;* au temps où le « Maître » tenait les intelligences sous le charme de son étonnant prestige, il eût fallu sans doute s'excuser d'en rendre compte si tard. Aujourd'hui les jeunes s'étonnent au contraire qu'un tel sujet puisse encore occuper les esprits : tant d'étoiles ont pâli depuis la guerre ! Hâtons-nous d'ailleurs d'ajouter qu'en dépit du titre, il est fort peu question de Renan et de sa jeunesse dans ce volume de 250 pages, mais bien des vues personnelles de M. P. Lasserre sur de vastes problèmes de philosophie et de théologie, et que la thèse aride qui s'y développe n'est pas absolument nouvelle, la critique pouvait donc s'octroyer des délais.

Qu'on veuille bien nous accorder encore quelques instants avant d'entrer dans le vif du sujet ! Il nous faut dire auparavant un mot de la « manière » de l'auteur.

Lors de la publication du 2e volume, il écrivait : « Il est des esprits dont la pensée, toute nourrie des sujets de commune inquiétude intellectuelle de leurs contemporains, entraîne ceux-ci dans son mouvement. Renan est de ceux-là. Impossible de raconter son siècle sans le raconter. Impossible de le raconter sans raconter son siècle. »

Mais notons bien la singularité du procédé !

Qu'un historien se préoccupe d'élargir son sujet et de rechercher dans quelle mesure les grands courants intellectuels d'une

1. P. Lasserre, *La jeunesse d'Ernest-Renan*, t. 3. Calmann-Lévy, Paris, 1932. Prix 20 fr.

époque ont exercé leur influence sur un individu, rien de mieux ; on ne conçoit plus l'histoire autrement ; mais ici, la méthode est toute différente : au lieu d'étudier les problèmes d'ordre universel en fonction du cas particulier, et de faire converger sur l'individu toutes les lumières et les ombres de la perspective où il se situe dans l'histoire, c'est au contraire à partir de l'individu que, par des rayons divergents, on s'éloigne vers les régions immenses de la pensée universelle, au profit de laquelle le cas concret, personnel, finit par disparaître.

Ainsi, au Tome II, l'auteur avait abandonné Renan pour nous engager dans le « drame de la métaphysique chrétienne ». Au tome III, récidive. A peine a-t-on retrouvé le jeune clerc de 18 ans, à son entrée au séminaire d'Issy, qu'on le quitte de nouveau : l'enseignement philosophique donné par les Sulpiciens soulève le problème du « vrai et du faux Descartes », et le cartésianisme donne occasion de traiter des rapports de la pensée moderne avec le catholicisme. En tout, 33 pages consacrées à l'histoire, et plus de deux cents à une thèse philosophico-théologique, qui passe peu à peu au premier plan et constitue le véritable objet de l'ouvrage.

M. P. Lasserre fait penser à un observateur qui aurait braqué d'abord sa lunette en vue d'un objectif précis, sur lequel il doit fournir des renseignements détaillés ; puis, découvrant devant lui des perspectives insoupçonnées, il oublie le premier but de sa mission, et dans son rapport, il s'attarde, non pas, comme on s'y attendait, à décrire le point d'abord repéré, mais à montrer quelles beautés panoramiques s'ouvrent, à partir de ce point, dans l'immensité confuse de l'espace.

On ne saurait cacher que le procédé devient ici irritant ; on a peine, à la première lecture, à dominer un mouvement d'humeur ; le livre achevé, on a l'impression d'avoir fait en quelque sorte « erreur sur la personne », et il faut un certain temps pour s'en accommoder.

L'auteur prévoit, p. 32, que les « puristes de la rhétorique » ne manqueront pas de lui reprocher d'être « un homme qui écrit sans plan ». Non, certes ; car une des qualités dominantes de M. P. Lasserre est au contraire de composer avec clarté, et du moment où il aborde son thème, l'ordonnance de la discussion est d'une logique impeccable.

Nous serions plutôt tentés d'écrire : manœuvre habile ; non pas précisément en vue d'un succès de librairie, mais, pourrait-on dire, par prosélytisme philosophique : contraindre le public, par l'appât Renan adroitement et parcimonieusement disposé à l'ouverture du piège, à prendre connaissance du débat de pensée religieuse qui depuis longtemps hante l'esprit de M. P. Lasserre, et à poursuivre jusqu'au bout l'examen d'un des problèmes spéculatifs les plus ardus, que peu d'esprits, même parmi les plus renaniens, auraient eu le courage d'affronter, s'il leur avait été proposé ouvertement.

Quel que soit l'intérêt de ce dernier volume, on ne pourra que regretter que l'auteur se soit démesurément attardé à l'étude de ces problèmes connexes, et, surpris par la mort, ait laissé en cet état d'inachèvement une Histoire dont on attendait davantage.

I

Essayons donc d'entrer dans la perspective de pensée universelle qui peu à peu va se découvrir à nos yeux à partir d'un fait initial : l'entrée de Renan au séminaire d'Issy en octobre 1841. Par quelle métamorphose ce jeune clerc, qui vient d'achever ses humanités, va-t-il devenir un cas-type, l'incarnation vivante d'un problème, et de quel problème ?

M. P. Lasserre prend soin de nous le dire, p. 33 : « Si cet individu (Renan) est intéressant, c'est par le drame d'idées qui s'est joué en lui pendant sa jeunesse et qui a changé du tout au tout l'orientation de sa destinée. Et ce drame a sa raison d'être tout à la fois dans la nature de cet individu et dans certains événements généraux de l'histoire de l'esprit humain qui ont formé autour de lui comme un tourbillon où il s'est trouvé pris. Le plus général de ces événements, c'est *le conflit mortel qui s'est levé au* XVIe *siècle entre la dogmatique chrétienne et la philosophie rationnelle, et qui n'a pas cessé depuis de sévir.* »

On le voit, c'est un nouvel acte du « drame de la métaphysique chrétienne » qui va se dérouler. Nouvel acte ? A peine, car nous retrouverons les idées essentielles que l'auteur avait déjà énoncées au Tome II, mais qu'il développera ici avec plus d'ampleur.

Partons d'abord du fait : Renan n'est resté que quatre ans au

Séminaire. Ces quatre années ont suffi à faire du boursier de St-Nicolas, de l'adolescent aux mains jointes, si sensible à l'émotion religieuse, sinon encore l'incroyant radical, du moins le barde sceptique de la « vieille chanson ». Témoin cet étrange *Essai psychologique sur J.-C.*[1] qu'il écrivit pendant la retraite même qui devait le mener au sous-diaconat et où déjà se dessinent les lignes essentielles de la *Vie de Jésus*.

Cent fois on a tenté de démêler la part respective des influences complexes qui ont concouru à provoquer cette crise religieuse au dénouement si rapide.

Pour notre auteur, nul doute qu'il ne faille attacher une importance capitale à l'*initiation philosophique* de Renan, dès sa première année d'Issy.

Dans les *Souvenirs*, Renan écrit : « Si j'avais pu croire que la théologie et la Bible étaient la vérité, aucune des doctrines plus tard groupées dans le *Syllabus* ne m'eût causer la moindre émotion. *Mes raisons furent toutes de l'ordre philologique et critique; elles ne furent nullement de l'ordre métaphysique*[2]. » M. P. Lasserre écrit au contraire : « Le travail d'esprit qui a abouti à lui faire perdre la foi, c'est la *philosophie qui l'a commencé et déjà conduit fort avant*, l'exégèse et la critique l'ont seulement consommé[3]. »

Il faut dire sans hésiter que c'est M. P. Lasserre qui a raison, contre le témoignage même des *Souvenirs* ; d'abord parce qu'il n'y a pas d'exemples qu'un exégète ait trouvé ou perdu la foi pour des raisons de pure exégèse ; mais aussi parce que la Correspondance de Renan (*Lettres intimes, Lettres du Séminaire*) révèle nettement la préoccupation, l'émoi philosophique du jeune séminariste à cette époque.

Au sortir de la Rhétorique de St-Nicolas, c'est d'abord l'enthousiasme :

« Tant s'en faut, écrit-il à sa sœur, que je regrette d'avoir échangé la rhétorique pour la philosophie que, pour rien au monde, je ne voudrais revenir aux déclamations de rhétorique. C'est la science des mots opposée à la science des choses. » « Ce-

1. E. Renan, *Essai psychologique sur Jésus-Christ*, 1845; publié par M. J. Pommier, à « La Connaissance », Paris, 1924.
2. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 32e éd., p. 298.
3. *La jeunesse d'E. Renan*, p. 35.

lui-là ne se connaît pas en jouissances de l'esprit qui préfère les plaisirs de l'imagination à ceux de la raison[1]. »

Hélas ! on déchante bientôt de ce lyrisme ! Il écrit à son ami Liart, le 24 janvier 1842, « quatre mois à peine après avoir revêtu l'habit de clerc » : « Tout l'effet qu'a produit sur moi ce que nous avons vu jusqu'ici... n'a été que de trouver des difficultés partout, là même où, auparavant, je n'en voyais pas l'ombre : quant à leur solution, j'espère qu'elle viendra plus tard. Voilà ce que j'ai appris, c'est qu'il y a des objections et des difficultés en tout[2]. »

Qu'enseignaient donc les Messieurs de St-Sulpice qui pût produire dans l'esprit de leur élève un effet si funeste, et sans doute si contraire à leur attente ?

On sait que Renan, dans les *Souvenirs*, ne se montre nullement sévère pour ses maîtres d'Issy ; on ne voit pas non plus qu'ils lui en aient imposé par leur prestige intellectuel. On a cité maintes fois le mot de l'excellent M. Manier, alors professeur de 2e année, « L'Ecosse rassérène et conduit au christianisme ». Ce mot, en vérité, en dit long sur l'état des études philosophiques dans les grands séminaires vers le milieu du XIXe s.

M. Lasserre n'accable pas, lui non plus, la mémoire de ces honnêtes Sulpiciens, reconnaissant même qu'au demeurant, ils n'étaient ni inférieurs ni supérieurs aux professeurs de philosophie de l'Université. En revanche, il ne trouve pas de termes assez virulents pour juger comme il le mérite, le piteux enseignement que, tant à l'Université que dans l'Eglise, les maîtres d'alors distribuent à leurs disciples.

Ouvrons les manuels officiels de philosophie en usage dans les Séminaires en 1840. Il y a le *Manuel de Lyon*, le *Compendium* de M. Manier ; et il y a les *Institutiones philosophicae, auctore A. Noget-Lecoudre*, connues sous le nom de *Manuel de Bayeux* ; c'est à ce dernier, comme au plus représentatif, que M. P. Lasserre s'attaque de préférence et inflige la torture de son impitoyable critique. Quel en est le contenu ?

D'un mot, pour aller à l'essentiel, le *Manuel de Bayeux* est un essai de syncrétisme entre la doctrine de Descartes et la philosophie écossaise. De Descartes on retient la théorie des *idées clai-*

1. *Lettres intimes*, p. 86; cité par P. Lasserre, *op. cit.*, p. 3 et 4.
2. *Fragments intimes et romanesques*, p. 185. (P. Lasserre, p. 8 et 9.)

res, et l'on s'en sert pour établir la vérité des propositions identiques, des jugements analytiques, où la certitude a pour fondement l'évidence de contradiction, c'est-à-dire la nécessité logique qui relie entre eux prédicat et sujet. Bref, un Descartes logicien renflouant à son insu la vieille dialectique aristotélicienne. Mais on sent bien que c'est là une base trop étroite pour supporter l'édifice de la vérité totale, qui déborde les limites de la logique, et surtout l'édifice de la vérité chrétienne, dont le mystère se laisse peu aisément réduire à l'évidence de contradiction. Bien qu'on ait l'audace, au grand scandale de notre auteur, de considérer comme un jugement analytique, « la proposition la plus complexe du monde par tout ce qu'elle présuppose de vérités démontrées et de points acquis, formant comme le sommet suprême de la métaphysique, et qui est la suivante : « Deus est infinite perfectus ; Dieu est infiniment parfait[1] », — tout de même, il faut recourir à une autre argumentation que celle des idées claires, pour amener l'esprit à accepter cette somme de vérités naturelles, morales et religieuses, qui sont inclues dans la Révélation catholique. Heureusement, il y a « l'Ecosse », l'Ecosse « qui rassérène et conduit au christianisme ». Comment ? Dans la mesure même où elle n'établit pas une identité entre le clair et le vrai, et où elle n'étarise à tenir pour certaines des affirmations qui ne reposent pas sur l'évidence de contradiction. « L'évidence de sens commun », voilà le critère de salut pour qui a la mission de justifier devant de jeunes esprits tant de vérités indémontrables, en rigueur de logique, et dont on pourra dire qu'elles s'imposent à nous « par leur accord avec les convenances de l'humanité » — telles, par exemple, ces propositions : « le témoignage humain procure la certitude, il y a un bien et un mal moral, il y a des devoirs à remplir, etc... Nier ces diverses maximes n'est pas contradictoire. C'est insoutenable ; c'est simplement faux[2]. » Et l'auteur d'ajouter, non sans ironie : « Ce que professent, en métaphysique, les philosophes d'Ecosse, est ce qu'il y a de mieux fait, foi chrétienne mise à part, pour plaire à un philosophe de Séminaire, à un maître de St-Sulpice, et celui-ci n'a guère besoin, quant à lui, de raisonnements pour le juger vrai, puisqu'il y trouve précisé-

1. P. Lasserre, *op. cit.*, p. 71.
2. P. Lasserre, *op. cit.*, p. 41.

ment les principales affirmations de philosophie naturelle présupposées par la foi chrétienne, qui lui est chère avant tout : existence d'un Dieu créateur, souverainement puissant, juste et bon, spiritualité et immortalité de l'âme, libre arbitre humain, origine divine de nos devoirs. L'auteur de Bayeux pencherait à dire qu'il suffit d'être honnête homme et dans son sens pour ne pas douter de cela[1]. »

Qui ne voit le danger de cette paix boiteuse entre Descartes et l'Ecosse, qui rejette dans le domaine de l'indémontrable les fondements même de la vérité religieuse ? On sait ce qu'il en adviendra dans la suite, et comment l'appel au « sens commun » sera impuissant à sauver l'intelligence contemporaine de l'agnosticisme où elle s'est établie. Mais ce n'est pas là le reproche le plus grave que M. P. Lasserre adresse au Manuel et à ceux qui le pratiquent. Leur péché, c'est d'avoir faussé, dévalorisé la doctrine cartésienne, d'en avoir caché ou ignoré l'originalité profonde, de n'avoir vu dans la théorie des idées claires qu'une justification de la logique conceptuelle des scolastiques, alors que le *vrai Descartes* est tout autre, et introduit dans le développement de la pensée moderne une véritable révolution.

Alors que l'auteur de Bayeux, « ne vise que les axiomes logiques purement abstraits qui se rapportent à tout et à rien », l'originalité de Descartes consiste à révéler le pouvoir qu'a notre esprit de parvenir à l'évidence de l'idée claire, non seulement dans les jugements analytiques, mais encore dans une science, idéale sans doute en elle-même, mais si féconde en applications pratiques : la *mathématique*. Découverte capitale, qui ébranle toute la vieille physique aristotélicienne et thomiste, « la bête noire des cartésiens ». Au lieu de prétendre tout expliquer par des abstractions qui ne sont que des mots[2] et qui ne rendent pas compte des choses, « qui ne sauraient avoir trait à rien de réel », l'objet des sciences mathématiques constitue « un nécessaire instrument pour étudier la réalité physique, pour en exprimer de la plus sûre et intelligible façon qu'il se puisse, c'est-à-dire par nombres et par figures, les constitutions et les lois. Ainsi ces sciences ont au monde matériel un rapport indirect mais

1. Id., p. 42.
2. Il va sans dire que nous exposons ici la pensée de M. P. Lasserre.

proche. » Et sans doute, la physique de Descartes sera elle-même entachée d'erreurs peut-être aussi grossières que la physique aristotélicienne, mais il aura introduit la *méthode* de la science moderne, celle qui consiste non plus à *déduire* la réalité des choses en fonction d'une *métaphysique* préalable, et purement formelle, mais à rechercher par *induction*, et à prétendre mesurer avec exactitude la part de vérité que nous pouvons atteindre dans le domaine de la nature, notre premier et — dira-t-on bientôt — notre seul champ d'expérience. Athéné sortant toute équipée du cerveau de Zeus, telle, aux yeux de la vieille scolastique, apparaît la Vérité, conçue essentiellement comme un système lié d'abstractions ; l'idée claire aux yeux de Descartes, ce n'est pas simplement la conclusion automatique d'un syllogisme, c'est un progrès dynamique ; c'est le fruit d'une découverte, d'une conquête ; d'une activité prégnante de l'esprit. Et c'est cette nouveauté que taisent les maîtres de Renan. « Il faut y insister, car c'est un scandale. »

Mais de ce « scandale » ces maîtres sont-ils les seuls, sont-ils les vrais responsables ? Non ; ils sont prisonniers liés de leur théologie, du système ecclésiastique qu'ils représentent ; et dans la situation où ils se trouvent, il leur est quasi impossible de philosopher librement. Le vrai philosophe recherche la vérité ; eux, ils ne la cherchent pas ; ils n'ont pas à la chercher ; ils l'ont trouvée dans la Révélation, dans le dogme tout fait et immuable ; et ils ne se soucient, dans leur semblant de spéculation, que de concilier la pensée humaine avec la vérité indiscutée, qui vient du ciel, « car c'est là, note Renan, le point de vue sous lequel d'ordinaire on nous fait envisager notre cours, comme une introduction à la théologie et à l'histoire de la religion[1] ». Voilà pourquoi, sans réflexion, sans voir, comme l'a vu Bossuet, « quel grand combat se prépare contre l'Eglise sous le nom de cartésianisme », on accueille Descartes dans les séminaires, non pas comme le père de la pensée moderne, mais au contraire comme le défenseur du Spiritualisme et de la vieille logique. Et de ce geste inconsidéré n'accusons ni M. Gotofrey, ni M. Manier, ni l'auteur du Manuel de Bayeux, ni St-Sulpice : l'unique coupable, c'est l'Eglise, de plus en plus embarrassée de sa théologie scolas-

1. Fragments intimes et romanesques, p. 184.

tique, toujours en quête d'une apologétique, et montrant, par son empressement même à tirer à elle le cartésianisme en le déformant, quelle va être, quelle est déjà son impuissance à fournir des titres rationnels à la croyance, à faire admettre la notion même de dogme, d'une intelligence affranchie.

On a vu plus haut quelle impression Renan avait recueillie de cette pauvre métaphysique ; mais cette impression personnelle ne suffit pas à M. P. Lasserre ; il faut qu'il renchérisse, car cet élève indocile qui « fatigue la classe de ses objections perpétuelles », s'il est, dans le milieu du séminaire, un individu isolé et comme perdu parmi tant de confrères résignés à toutes les évidences, devient, aux yeux de notre auteur, le type même de cette intelligence affranchie, de l'esprit moderne en réaction contre le passé traditionnel. « Il sent ou plutôt pressent, à l'impression de chose sans vie que cette apologétique lui donne, à quelle distance elle (l'Eglise) est de l'actuel et irrécusable état des problèmes[1]. »

Serait-ce simplement parce qu'on l'a privé de la connaissance du vrai Descartes ? M. P. Lasserre, après avoir affirmé (p. 103) que le « vrai Descartes l'eût enthousiasmé », note beaucoup plus finement (p. 107-108) : « Il faudrait complètement ignorer le tour d'esprit de Renan, son sens merveilleux des nuances psychologiques pour ne pas se rendre compte de ce qui devait, dès ses débuts, le dresser contre la psychologie cartésienne. Si faiblement qu'il l'ait étudiée, il a bien aperçu le caractère trop dogmatique et pesant de ses définitions et catégories et ce qu'elle a pris là de trop empesé pour se plier aux ondulations de la vie mentale... On ne s'élève aux cimes qu'à travers les nuages. Il a trouvé que la philosophie cartésienne manque de nuages là justement où il en faut. »

Non ; ce qui, paraît-il, l'irrite sourdement, ce n'est pas qu'on lui enseigne un faux Descartes, c'est ce qu'on prétend sauver en enseignant le faux Descartes : une dialectique démodée, et ce que, délibérément on ignore : l'activité créatrice de l'esprit. Citons cette page où passe le souffle d'une noble indignation :

« Ce jeune homme, doué puissamment, qu'obsède, qu'oppresse l'instinctive divination de ce qu'il porte en lui de force créatrice

1. Lasserre, *op. cit.*, p. 27.

et de nouveauté, se sent comme étouffé par une philosophie à qui manque tout sentiment vivant de l'activité de l'esprit humain. Même un Descartes, ce qu'il a trouvé, elle se figure qu'il l'a trouvé par les procédés rampants et traînants du syllogisme, alors que ni un Descartes, ni personne, ne sauraient trouver rien de neuf que par intuition, invention, construction d'idées, par décret souverain et foudroyant de l'intelligence. Une certaine vigueur de nature empêche qu'Ernest Renan ne s'y trompe et lui fait déjà discerner que la pensée est créatrice ou n'est rien, qu'elle est morte si elle n'est pas progressive, qu'elle conquiert ou qu'elle est inerte. La morne illusion de ses maîtres fait naître en lui un mépris de la dialectique qu'un jour il poussera sans doute trop loin, une méfiance profonde de l'espèce des dialecticiens, qu'il jugera les penseurs les plus arbitraires et les plus légers, parce que, avis de voir fonctionner la machine logique de la déduction, ils ne regardent pas à la qualité des matériaux qu'ils mettent dedans[1]. »

Que M. P. Lasserre interprète ici Renan à travers sa propre pensée et celle de tout l'anticonceptualisme contemporain, le moment n'est pas encore venu de le juger ; en tous cas, même si cette page comporte une part de thèse, on aurait eu plaisir à la lire en conclusion de cette étude sur « l'initiation philosophique » du jeune séminariste, et nous n'en demanderions pas davantage pour mesurer l'influence désastreuse qu'a pu exercer sur un esprit, déjà inquiet et flottant par nature, une si « pauvre métaphysique ».

Mais loin d'être une conclusion, cette page n'est qu'une transition, le point de départ d'une nouvelle perspective ; peu à peu, les données concrètes, individuelles, ont cédé le pas aux entités universelles qu'elles représentent ; à la fin de ce chapitre III, nous n'avons plus devant nous Renan et les Messieurs de St-Sulpice, mais l'esprit moderne en réaction contre la théologie scolastique ; et nous ne sommes qu'à la page 110, c'est-à-dire tout juste à la moitié de l'ouvrage ; la métamorphose va s'achever, et durant l'autre moitié, oubliant ce qui est en arrière, nous n'allons plus nous occuper que du conflit qu'on nous annonçait au début, « conflit mortel entre la dogmatique chrétienne et la philosophie

1. Lasserre, op. cit., p. 101-102.

rationnelle », conflit universel et permanent dont nous avons vu jaillir l'étincelle au contact de cette intelligence affranchie avec des maîtres qu'on nous a présentés avant tout comme des victimes de leur Eglise. Dans le Prologue des tragédies antiques, une Abstraction représentée sous les traits d'un personnage symbolique venait sur l'avant-scène révéler aux spectateurs le sens éternel et divin des événements contingents qui allaient se dérouler sous leurs yeux. A l'inverse, M. P. Lasserre a donné d'abord la parole aux acteurs réels, et c'est maintenant qu'il va nous révéler le sens profond et tragique, la véritable portée des paroles qui ont été échangées, des impressions qui ont été recueillies durant ces premiers mois de séminaire : ce qui s'est joué dans l'enceinte étroite d'une salle de cours, dans les allées d'Issy, où les directeurs aiment à s'entretenir avec leurs élèves des sujets les plus divers, c'est un raccourci du drame humano-divin qui, depuis le XVI[e] s., se joue sur la scène du monde, le drame de la métaphysique chrétienne, dont le Tome II de ces études nous narrait naguère les lointaines origines.



On sait au prix de quelles luttes doctrinales l'Eglise, dès les premiers siècles, a dû définir, contre les hérésies, le contenu de sa tradition vivante en formules aux arêtes tranchantes ; les termes de personne, de substance, d'essence, ont fait couler non seulement de l'encre, mais du sang. A mesure que l'Eglise s'est développée, ce besoin de définir, loin de s'atténuer n'a fait que s'accroître ; la croyance implicite, vécue au cœur des fidèles, s'est explicitée d'une manière savante, en une théologie systématisée, qui a eu son apogée avec les docteurs du Moyen Age.

Mais dans le monde moderne de la Pensée, quelle place cette théologie peut-elle occuper ? Aucune, affirme M. Lasserre, elle est vouée à l'isolement ; son langage n'a plus de sens pour nous ; le dogme, à notre époque de pensée réaliste et féconde, donne l'impression d'un tombeau vide.

En voici la raison.

Que fait la théologie quand elle définit un dogme ? Elle emprunte les termes courants de la philosophie naturelle, et elle les applique aux réalités surnaturelles ; « ces propositions, ou

définitions, écrit notre auteur (p. 112), consistent en certaines applications non rationnelles des concepts mêmes de la raison, en un certain usage surnaturel des catégories universelles de l'entendement ». Et pour que tout lecteur soit à même de comprendre le mécanisme intellectuel d'une définition dogmatique, on lui fait en quarante pages un résumé succinct des quatre principaux dogmes du catholicisme : Trinité, Incarnation, Rédemption, Péché originel ; exposé dont nous laissons aux théologiens le soin de juger s'il est rigoureusement exact dans le détail, mais dont nous pouvons déjà signaler le ton volontiers ironique, qui rappelle les *Provinciales* ou les *Lettres philosophiques*. Ainsi, par exemple, on déclare qu'on se contentera de reproduire l'énoncé strictement orthodoxe de ces quatre grands mystères ; et, de fait, on cite les conciles; mais à propos des « relations », par où se définissent les personnes, au sein de la Trinité, comme distinctes de l'unique substance de l'Etre divin, on glisse ce plaisant couplet (p. 140) : « Trois relations, observe quelqu'un. Il ne s'agit pas de cela, mais de trois personnes. Des personnes peuvent avoir entre elles des relations. Elles ne sont point par elles-mêmes des relations. Cela n'aurait aucun sens.

Cela en aurait beaucoup, répondent nos gens, en particulier saint Thomas. Et c'est ici que l'argumentation devient si scabreuse que je supplie un lecteur qui n'arrivera point à la suivre de n'en concevoir aucune mélancolie et de ne point douter pour ça de lui-même ; moi-même ne suis pas bien sûr que nous n'ayons pas ici affaire au plus savant des calembours. Par bonne foi et juste curiosité admettons cependant que nous nous trouvions en présence d'une idée digne de ce nom et essayons de la dégager... »

Passons, nous aussi, et revenons à l'argumentation d'ensemble.

Bien que les théologiens déclarent que ces concepts dogmatiques de personne, de relations, de substance et d'accidents, ne s'appliquent aux réalités surnaturelles et à la divinité que d'une manière « analogique, transcendante, et non « univoque », tout de même, remarque notre auteur, si l'on veut qu'ils expriment, au regard de notre esprit, quelque chose du mystère divin, si l'on veut qu'ils ne soient pas pour nous de vaines formules, il faut que déjà, dans le langage courant, ces concepts contiennent en eux-mêmes une part d'indéfinissable et de mystérieux qui les

rende aptes à être appliqués à l'indéfinissable, à l'ineffable de la Révélation divine. Ainsi, pour que l'expression « trois personnes en un seul Dieu » ne m'apparaisse pas contradictoire, illogique, et me révèle au contraire quelque chose de la vie intime de Dieu, il faut que, déjà, dans ma métaphysique, le terme de personne ne soit pas tellement épuisé par sa définition qu'il n'y subsiste pour mon esprit quelque obscurité impénétrable ; je pourrai alors sans invraisemblance appliquer ce terme à la divinité, moins par ce que j'en connais, que parce ce que je n'en connais pas ; au contraire, si je pouvais me faire de la personne une idée adéquate, en donner une définition exhaustive, je ne pourrais appliquer ce terme au mystère de la vie divine qu'au prix d'une contradiction, en niant, pour les besoins de la cause théologique, tout ce que j'en ai affirmé en métaphysique. Il en est de même de la notion de substance et d'accidents, de matière et de forme, et de tant d'autres. « Devons-nous conclure, demande notre auteur, que ces propositions, pour incompréhensibles qu'elles nous paraissent, « soient des injures à la raison ? » — « Non, si nous avons lieu de penser que nous ne nous pouvons former de ces choses métaphysiques qu'une idée partielle, que, par delà ce que cette idée nous en représente, et le prolongement d'une manière directe, elles ont encore des profondeurs de contenu et de signification qui nous rendraient raison, s'il nous était possible d'y lire, des rapports étranges énoncés dans les définitions dogmatiques. La possibilité d'une révélation métaphysique, adressée à l'homme, suppose dans les notions métaphysiques que cette révélation met en jeu une zone de clair-obscur. » Et encore, p. 224, « Si le dogme affirme à plein le mystère, au moins faut-il que la philosophie l'insinue. »

Or, voilà précisément où s'engage le conflit entre l'Eglise et la pensée moderne ; ce « clair-obscur » au sein des choses, l'impuissance de notre esprit à épuiser le mystère de l'être, même dans la nature physique, voilà ce qui était à la base de l'ancienne métaphysique gréco-scolastique, voilà ce que détruit le cartésianisme par sa théorie de « l'idée claire et distincte ». Celle-ci, écrit M. Lasserre, substitue « à l'intelligibilité mi-claire, mi-obscure des essences, l'intelligibilité toute claire des quantités » ; dans l'ancienne physique, on suppose, au sein de tout être, un sanctuaire inaccessible, un au-delà du phénomène, un « proprium

quid ineffabile », — l'essence, — et l'univers est conçu comme l'harmonie insaisissable de ces petits mondes clos et isolés, dont notre esprit essaie en vain de déchiffrer le secret à travers les apparences sensibles ; depuis Descartes, on prétend au contraire expliquer scientifiquement, mesurer mathématiquement le contenu de l'être, et il n'y a d'intelligible que ce qui peut s'énoncer en formule claire, s'apprécier même en quantité. « Le rationnel et le mystérieux y sont deux incompatibles, deux contradictions (— deux, c'est beaucoup ! Il suffirait qu'il y en ait *une* entre les *deux termes !*) — Il n'y a de connaissance qu'en pleine clarté. La forme de la connaissance humaine n'est pas idéologique, mais mathématique. Ce qui n'est pas mathématiquement défini n'est pas défini du tout. » (P. 215.)

L'explication du monde par une métaphysique, c'est-à-dire, en dernière analyse, par des mots vides qui ne font que cacher l'ignorance, la pauvreté scientifique des docteurs qui s'y complaisent, est à jamais abandonnée ; à la suite de Descartes, l'esprit moderne a fait justice de cette idéologie, et s'est appliqué à l'étude du réel, débarrassé de tous les préjugés de l'Ecole qui encombraient la route de la recherche désintéressée ; il est allé à la découverte de la nature, non plus avec la préoccupation de la faire entrer de gré ou de force dans les cadres tout faits d'un système préconçu, mais avec des méthodes sûres d'observation, des procédés de notation exacts. La merveilleuse réussite de la Science lui a donné raison.

Dès lors, étant donné ce discrédit de la métaphysique sur laquelle repose la formulation théologique, que va devenir le dogme aux yeux de la pensée moderne ? « Les formules dogmatiques (sont) isolées au milieu de la vie intellectuelle moderne parce que la terminologie métaphysique dont elles se servent n'a plus d'usage que pour elles et s'est retirée des autres domaines. Ces « concepts creux ont d'abord été expulsés de la physique ; en vain les philosophes volontaristes du XIXe s. ont essayé de les réintégrer dans l'unité substantielle du moi : « la psychologie les a bannis à son tour, comme impropres à rendre compte des propriétés de l'esprit dont ils dérobent plutôt à la vue intérieure le fonctionnement : ce dernier refuge, ils l'ont donc perdu ; et il s'en suit, en définitive, ce que nous voulions démontrer : la terminologie consacrée des formules dogmatiques du christia-

nisme avait été empruntée au commun vocabulaire de la philosophie qui régnait quand ces formules parurent. Ce vocabulaire lui-même ayant changé, ayant été révolutionné par la suite, une telle terminologie ne conserve plus d'emploi que dans ces formules dogmatiques précisément, et cela, parce qu'il y avait une autorité extérieure pour les maintenir à la lettre et pour les soustraire à l'évolution intellectuelle. On entend bien qu'avec les termes, ce sont les notions elles-mêmes qui se sont vues emportées, et que ce n'est pas pour rendre identiquement les notions anciennes qu'il a pu surgir des termes nouveaux. Quel physicien, quel chimiste, quel biologiste s'aviserait aujourd'hui de faire intervenir la substance, l'essence, la forme, et la causalité autre que mécanique, c'est-à-dire formelle ou finale, dans ses théories ? Et quel psychologue encore une fois ? Il n'y a plus, dis-je, que dans les définitions dogmatiques que ces notions continuent à être appliquées dans leur sens antique tombé en désuétude dans tous les autres domaines. C'est pourquoi ces définitions dépayseraient, s'il y faisait attention, jusqu'au croyant chrétien élevé dans les disciplines modernes. L'appareil conceptuel suranné qui a servi pour les constituer est comme une carapace qui les ferme à tous les courants de pensée vivante et en fait quelque chose de vraiment inassimilable à notre intellect. Si l'essentiel objet de la foi ne se pouvait rendre qu'à l'aide de ces concepts, la foi, aux yeux de l'Eglise, passant évidemment avant tout, l'Eglise n'en serait-elle pas réduite à condamner en bloc la philosophie moderne qui ôte à ces concepts la valeur métaphysique objective que leur assignait l'ancienne philosophie ? Telle est la raison d'être, non voilée d'ailleurs, je ne dirai pas des ordres, mais des forts conseils de revenir au Thomisme venus du Saint-Siège depuis Léon XIII. Qu'après cela, des littérateurs ayant le snobisme de l' « anti-moderne », comme d'autres, non moins frivoles, l'ont du moderne, se soient crus séduits par la beauté de cette philosophie du XIIIe siècle, indépendamment des exigences du dogme et des services qu'elle est supposée lui rendre, c'est là un trait dont les autorités de l'Eglise sont bien innocentes. La question est de savoir, et il ne manque pas de très fidèles croyants pour se la poser, si les progrès de la pensée et des connaissances humaines depuis le XIIIe siècles n'ont pas fait du Thomisme comme philosophie quelque chose de bien fragile et difficile à défendre

intégralement, et si le fait de le donner comme étai intellectuel à la foi ne constitue point pour les difficultés de la foi une solution trop militaire et simpliste pour être bonne. » (P. 234-235.)

Mon Dieu ! quel enchaînement de problèmes, et comme nous saurions gré à notre auteur de pratiquer pour une fois une des règles de l'antique sagesse aristotélicienne ! ἀναγχή στῆναι ! Eh bien, non, nous ne nous arrêtons pas encore ; du champ d'horizon — déjà si vaste cependant ! — que nous venons de parcourir, s'ouvre une nouvelle et dernière perspective : au delà du séminaire d'Issy, de Renan et des Sulpiciens, au delà de Descartes et de la scolastique, voici maintenant, pour conclure, le Cosmos tel que le voit, tel que le pense M. Pierre Lasserre. Allons jusqu'au bout !

*
* *

Dès le XVIIe s., il y eut fort heureusement, dans l'Eglise, des théologiens, entre autres Bossuet et Arnaud, pour deviner ce que le cartésianisme, dans son identification du vrai et du clair, a de dangereux pour le christianisme. Bossuet écrit à ce sujet : « Outre nos idées claires et distinctes, il y en a de confuses et de générales qui ne laissent pas d'enfermer des vérités si essentielles qu'on renverserait tout en les niant. » Or, note justement notre auteur (p. 237) « ces idées, comme celle d'étendue virtuelle ou de pensée inconsciente, sont de celles que le cartésianisme peut le moins souffrir. La conception mathématique de l'univers sur quoi se règle cette philosophie n'y laisse place à aucune forme d'être « en puissance » ou enveloppée, elle ne reconnaît un contenu de vérité à aucune idée non claire. »

Si les grands docteurs du XVIIe s. réagissent contre le cartésianisme au nom de la théologie, M. P. Lasserre reconnaît, en philosophe, qu'il faut mettre une sourdine à la théorie trop prétentieuse des idées claires.

« Pour Descartes, l'intelligible se confond presque avec le mécanique et le mathématique ; ce que les choses physiques ou leurs relations ont d'intelligible, c'est tout ce qu'elles offrent de susceptible d'être évalué, calculé, mesuré, nombré : c'est tout ce qu'elles sont sous le rapport de la quantité. A quoi l'on oppose que, si instructif ou plutôt indispensable soit-il de les connaître

en effet sous un tel rapport, il n'est pas le seul sous lequel elles puissent et doivent être considérées, et que toutes les données mécaniques et mathématiques que nous sommes capables de réunir sur leur compte n'en représentent, en définitive, qu'un des aspects. Cet aspect a des dessous. » Même la notion d'étendue, qui « semblerait au premier abord la limpidité, la lucidité absolue,... analysez-la et lui demandez des comptes en logicien et en philosophe, vous la trouverez remplie de ces difficultés et obscurités qu'a relevées Kant ». Contre Descartes, il faut donc admettre qu'il y a du « confus jusque dans ce que nous pensons de plus clair, et répéter avec Bossuet qu'outre ces idées claires, « nous en avons de confuses et qui ne laissent pas de renfermer des vérités essentielles ».

Etait-ce donc bien la peine de tant protester contre la « pauvre métaphysique » de St-Sulpice pour arriver, en fin de compte, à réintégrer dans le domaine de la philosophie les « mystères » intrinsèques aux êtres qu'affirmait la vieille scolastique ?

Attention ! nous crie notre auteur ; quand la philosophie contemporaine, déboutant le scientisme de ses positions intenables, avoue que le mystère du monde nous échappe, et qu'au delà du mesurable, du connu, il y a encore toute une richesse de vie dont nous ne pouvons pas encore, dont nous ne pourrons sans doute jamais faire l'inventaire, cet aveu n'est nullement une régression vers la métaphysique de l'Ecole, car ce « confus » qu'elle admet dans le Cosmos, au delà de l'idée claire, elle ne l'entend nullement au même sens que la philosophie traditionnelle. Pour celle-ci, le « confus » était *spécifique ;* pour la philosophie moderne le confus ne saurait être qu'*universel.*

Qu'est-ce à dire ? Laissons la parole à l'auteur lui-même, pour éviter toute interprétation inexacte de sa pensée flottante.

« L'ancienne philosophie rendait compte d'un phénomène naturel par les propriétés spéciales de l'être qui en est le sujet. La philosophie moderne en rend compte par les actions mécaniques apparentes ou à déceler qui s'exercent sur les atomes de cet être. Dans l'ancienne conception, la cause du phénomène était considérée comme résidant principalement dans la nature de l'être où il s'accomplit. Dans la conception moderne, cette cause est cherchée en des mouvement que l'être où le phénomène s'accomplit reçoit du dehors et qu'il transmet au dehors, diver-

sement modifiés. En d'autres termes, tous les phénomènes physiques sont réduits ou tenus pour réductibles à des phénomènes mécaniques. » Et encore : « Tous les phénomènes matériels ne forment en principe qu'une claire mécanique, unique et universelle. »

Cette « mécanique » porte sans doute en elle son mystère ; quand même — pure supposition — la traduction mathématique de l'univers physique serait achevée, « Il y aura accord entre le plus grand nombre des philosophes pour reconnaître que, même achevée, ce n'est pas le fond même et l'intime essence de l'univers qu'elle représente, mais plutôt sa périphérie, sa ceinture. » Qu'y a-t-il derrière cette ceinture ? Libre au métaphysicien d'émettre son hypothèse ; mais ce qui est certain, c'est que cette hypothèse métaphysique n'influera en rien sur l'explication du particulier. Ce qui revient à dire, si nous comprenons bien, qu'il y a un domaine de la matière qui doit être considéré comme un grand Tout, suffisamment explicable par les combinaisons, actions et réactions physico-chimiques. Ce domaine est celui de la Science, et aucune métaphysique ne saurait plus désormais y intervenir pour rendre raison des « phénomènes physiques particuliers tenus pour uniquement justiciables de l'explication mécanique » (p. 246). Et voilà pourquoi, dans cette conception moderne du Cosmos, les formules dogmatiques n'ont plus leur place, parce que, encore une fois, elles impliquent une « métaphysique du particulier », « qui suppose au sein des réalités particulières de la nature un ensemble d'entités métaphysiques formant comme un monde ou un appareil métaphysique compact dont nous pouvons jusqu'à un certain point raisonner le jeu ».

Mais, se hâte d'ajouter l'auteur, s'il n'y a pas de « confus particulier », il y a le « confus universel ». « Ce qui est sujet à l'application de la règle ou du compas n'est pas tout. Les impressions du poète devant la nature et la vie ont aussi leur sens et leur poids. N'attestent-elles point une divine palpitation, une divine folie, qui circulent en toutes choses et comme un effort de l'univers pour s'élancer sans cesse par delà ses propres sommets ? Et le poète, c'est, en un certain sens, vous et moi. Cette vue lyrique des choses n'est pas chimère. Ce qui serait chimère, ce serait d'avoir des yeux pour voir et de croire que

la raison d'être du monde peut être plate. Il y a aussi la connaissance par le dedans, hétérogène à la connaissance expérimentale et mathématique, mais en son genre non moins persuasive. Il y a le mouvement normal de la volonté vers le bien et l'éternel mieux, mouvement que ses chutes dans le mal ne démentent pas. Il y a l'amour et l'enthousiasme dont les lassitudes et les défaillances laissent une vie d'homme si misérable et si vide que l'on en peut bien inférer que, s'il y a pour la nature humaine une vocation, c'est dans ces dispositions supérieures qu'elle se marque.

Il y a donc, au delà de ce Cosmos où s'applique la Science, et transcendant le déterminisme mécanique des phénomènes, une aspiration spirituelle, irréductible aux traductions mathématiques, ineffable et mystérieuse.

L'auteur va-t-il enfin se prononcer, et, dans ce domaine de l'esprit, finir par adorer ce qu'il a brûlé dans le domaine de la matière ? Malheureusement non, et c'est sur ce « confus universel » sur cette profession de foi ambiguë que s'achève l'ouvrage :

« De quelle façon les interpréter, ces dispositions ? Inutiles à la conservation matérielle de notre existence, ne répondent-elles pas à l'appel d'un Dieu qui, d'une distance infinie, nous émeut, nous met en branle, nous adresse une sommation de gravir vers lui et qui a peut-être ménagé des gradins entre lui et nous pour cette ascension qui ne s'achève jamais ? Où bien ne les faut-il pas interpréter plutôt comme les inspirations pressantes d'un Dieu qui n'est pas encore, mais qui veut être et qui fait de l'élite humaine le meilleur instrument, à nous connu tout au moins, de sa réalisation ? Ces deux interprétations diffèrent beaucoup à un point de vue de métaphysique pure. Dans la vie pratique, dans la vie sociale, et pour le choix de ce qu'on doit aimer et poursuivre, leur différence n'exclut pas l'établissement de grands accords de pensée et de cœur entre leurs adhérents respectifs. Travailler à ces accords, montrer que rien ne s'y oppose que la petitesse des esprits et des âmes et leur bonne foi déficiente, tracer insensiblement les sentiers qui doivent y conduire de toute part les hommes de bonne foi, de telle sorte qu'ils y soient parvenus sans presque s'en être aperçus, nous ne savons pas aujourd'hui de tâche plus belle. »

En conclusion d'un article que n'eût sans doute pas désavoué notre auteur, M. Maurice Martin du Gard écrivait naguère : « Brassons les dieux et les peuples, et qu'il en sorte le poème universel qui aide à vivre ! »[1]

(*A suivre.*)

L. ENNE.

1. *Nouvelles Littéraires*, samedi 23 mai 1933.

APOLOGIE DU ROSAIRE

LE ROSAIRE
ECOLE DE FOI, DE MORALE ET DE PERFECTION

S'il est une pratique de piété dont il soit à la fois nécessaire et facile de présenter l'apologie, c'est assurément le Rosaire, le Chapelet.

Apologie nécessaire, auprès, non seulement des incroyants, mais de tant de demi-croyants qui ne voient dans cette pratique qu'un rabâchage monotone, d'une part, inutile au regard du ciel, et, d'autre part, ennuyeux pour nous-mêmes, fatigant, déprimant, rebutant, et qui ne peut, en fin de compte, qu'engourdir et paralyser l'élan de la piété.

Apologie facile, cependant, s'il est vrai qu'il nous suffira de quelques courtes réflexions pour faire voir dans le Rosaire, comme l'annonce notre titre, l'Ecole la plus accessible, en même temps que la plus lumineuse, où l'on apprend tout ce qu'il faut savoir et tout ce qu'il faut faire pour mériter le titre de Chrétien.

Pour être chrétien, en effet, il est des vérités, d'abord, qu'il faut connaître ; et il est, en second lieu, des devoirs, des vertus, qu'il faut pratiquer. Ainsi nous l'a appris jadis le Catéchisme : « Un chrétien, lisions-nous, est celui qui, étant baptisé, *croit* et *pratique* la doctrine de Jésus-Christ. »

Essayons de voir, justement, comment ces deux obligations fondamentales nous sont, avec autant de netteté que de simplicité, rappelées par la dévotion du Rosaire.

***

La foi, d'abord, c'est-à-dire les vérités essentielles que nous enseigne notre foi.

Vérités précieuses entre toutes, qui nous révèlent, non pas, comme les autres sciences, les secrets du monde physique, mais le secret autrement important de notre destinée ; qui nous éclairent sur le sens et sur la beauté de notre condition humaine ; nous enseignant et notre création par la bonté et par l'amour de Dieu, et notre rédemption miséricordieuse après la chute, et les appuis et les secours de toute sorte qui doivent nous aider, à travers les difficultés et les luttes de cette vie, à parvenir jusqu'au bonheur suprême et magnifique qui nous attend au ciel. Vérités combien consolantes, encourageantes et stimulantes, au milieu des ténèbres et des laideurs et des douleurs et de toutes les pauvretés décevantes et fugitives qui nous entourent sur la terre !

Vérités tellement précieuses, que l'Eglise, nous le savons, s'efforce, et par tous les moyens, de les tenir présentes aux yeux de notre esprit.

Par tous les moyens, ai-je dit.

Elle se sert, dès notre enfance, alors que notre raison s'ouvre à peine, elle se sert de nos mères terrestres et de leur voix si douce et si aimée pour nous enseigner Dieu, Jésus, l'éternité, avant même que nous sachions ce que sera cette vie elle-même.

Elle se sert, ensuite, pour une instruction plus complète, de l'époque du Catéchisme, où nos esprits d'enfants s'éclairèrent dès lors de plus vives lumières.

Mais elle sait, pourtant, combien la vérité est chose qui s'oublie, combien elle est chose fragile au milieu des attaques qui ne cessent de l'entourer. Et c'est pourquoi, plus tard, quand nous avons grandi, à tous les âges de la vie, elle nous a parlé encore et nous parle toujours, nous groupant au pied de ses chaires et ne cessant de nous redire ses éternelles vérités.

Elle fait mieux encore. Mieux qu'à notre raison trop froide et mieux qu'à notre esprit trop sec, elle s'adresse à notre cœur et à nos sens. Comment ? Par ses cérémonies et par ses fêtes, par ses solennités, qui parlent à nos yeux, à nos oreilles et à notre être

tout entier, nous rappelant, dans le cycle annuel, tous les divins mystères, les enfonçant, si je puis dire, dans notre âme et dans notre chair mieux que ne saurait faire assurément l'enseignement oral.

Et c'est ici que l'on peut aisément entrevoir, comme nous allons maintenant l'expliquer, le sens, l'utilité de la pratique du Rosaire en vue de l'entretien, de la conservation et de l'augmentation de notre foi.

L'Eglise semble avoir cherché quelque chose de simple, de facile pour tous, de portatif, de court, et qui serait en même temps une somme complète des vérités que nous devons connaître. Et elle a trouvé le Rosaire. Et parmi d'autres intentions qu'elle s'est proposées sans doute, nous savons, en effet, qu'en instituant le Rosaire autrefois, du temps des Albigeois et de saint Dominique, et en lui redonnant de nos jours, par Léon XIII et par Pie X, un renouveau de vie en face de l'incrédulité moderne, l'intention qu'elle a eue surtout, ce fut et c'est encore de maintenir, de raviver, de défendre la foi.

C'est pour cela, précisément, que le Rosaire s'ouvre par la récitation complète du *Credo*.

Puis, choisissant ensuite parmi les vérités divines les deux essentielles, celles dont Jésus-Christ a dit : « L'explication de la vie présente et future, c'est de connaître Dieu et de Me connaître Moi-même : *Hoec est vita oeterna, ut cognoscant Te Deum, et quem misisti Jesum Christum,* » le Rosaire revient alors et nous ramène sans effort vers ces deux vérités. Il nous ramène aux pieds de Dieu, par la récitation quinze fois répétées du *Pater*, de cette prière suave où le cœur n'a qu'à suivre le sens des mots si simples pour s'élever avec bonheur vers le Père qui est aux cieux. Et il nous ramène à Jésus, d'une manière et plus fréquente et plus touchante encore, dans chacun des *Ave Maria*, où se trouve son nom béni, et où nous revenons tout doucement à Lui par l'entremise bien-aimée de sa Mère qui est la nôtre.

Enfin, par l'énoncé des différents *Mystères* qui précède chaque dizaine, d'autres dogmes essentiels de notre foi se présentent encore à nous comme par une voie nouvelle : et c'est l'Incarnation, avec ses détails si touchants ; la Rédemption, avec ses générosités sublimes ; la Vie future enfin, où Jésus et Marie nous attendent, — pendant que cet autre Mystère, source de tous les

autres, le Mystère adorable de la Très Sainte Trinité, nous est plusieurs fois rappelé, à la fin de chaque dizaine, par la récitation du *Gloria.*

Et c'est ainsi, avec une insistance idéalement variée, que nous sont rappelées par notre saint Rosaire toutes les vérités divines, toutes ces vérités si pleines pour nos âmes de lumière apaisante et de consolation.

Et tout cela, d'ailleurs, sans effort intellectuel, d'une façon toute concrète et, pour ainsi dire, vivante : les esprits les plus simples et les enfants eux-mêmes entrent en communion avec ces hautes vérités sans avoir même à y songer, par leur simple conversation avec Dieu et avec Marie, par la récitation seulement attentive des formules à la fois les plus faciles à retenir et à comprendre et les plus douces à prononcer.

Pas d'effort intellectuel. Dès lors, non plus, pas de fatigue. Après une journée de pénible travail, l'homme d'études et la femme du peuple trouveront l'un et l'autre un semblable délassement à venir retremper leur esprit et leur cœur dans les certitudes divines que le Rosaire leur rappelle. Il y a eu, durant le jour, tant de difficultés peut-être, de contrariétés, de déceptions, de vide, et de luttes à soutenir et de peines à supporter ! Le soir, dans la maison de Dieu, au pied de la statue de la Vierge Marie, quel soulagement, quel repos et quelle fraîcheur, de se rappeler doucement, en égrenant son chapelet, que la vie tout de même a un sens magnifique, malgré sa vulgarité apparente et ses difficultés pénibles, un sens incomparable, le sens que la Religion nous enseigne, que le Rosaire nous redit. Quelle paix reposante et quelle bienfaisante joie !

Pas d'effort et pas de fatigue. Au contraire, le repos et la joie. Et quelle puissance, pourtant, dans cet enseignement qui insiste sans cesse sur des affirmations sans cesse répétées, comme pour obliger l'esprit à ne pas s'en distraire et à s'en pénétrer chaque fois davantage ! C'est la méthode, précisément, que préconiseraient de nos jours nos psychologues les plus avertis, si l'Eglise dans ses institutions et dans ses prescriptions avait à se recommander d'autre chose que de son institution divine.

Non seulement, dès lors, toutes les vérités à croire se trouvent dans le saint Rosaire, mais il nous les propose avec une méthode

qui est en même temps la plus facile et la plus douce et aussi la plus efficace.

*
* *

Même heureux résultat, d'ailleurs, en ce qui concerne à présent la seconde des deux conditions à remplir pour être chrétien : non plus les vérités à croire, mais les devoirs et les vertus à pratiquer. Et nous verrons que le Rosaire emploie encore, pour nous les rappeler, la méthode la plus simple et la plus pratique, et qu'il nous offre cependant le programme de vie chrétienne le plus complet et le plus beau qu'on puisse concevoir.

En matière de morale, du moment qu'on prétend l'enseigner, il est nécessaire, sans doute, d'énoncer les préceptes qui constituent cette morale. Cette exposition théorique, qu'elle se fasse par écrit, qu'elle se fasse oralement, est avant tout indispensable. Il faut bien, en effet, qu'on nous dise d'abord ce qui est demandé de nous. C'est ce que fait la religion, par le livre et par la parole, nous indiquent, dans leur ensemble et leurs détails, toutes les volontés de Dieu, les devoirs qui s'imposent à nous, les vertus qui nous sont proposées, les préceptes et les conseils, et les motifs en même temps qui doivent nous déterminer à les suivre.

Si nécessaire cependant que soit cet enseignement théorique, si lumineux, si convaincant et si persuasif qu'on puisse nous le présenter, il ne saurait pourtant suffire. Les paroles convainquent, les paroles émeuvent ; elles n'entraînent pas pour autant l'adhésion effective de notre volonté. Elles ne nous émeuvent le plus souvent qu'à la surface. Elles ne nous ébranlent pas assez profondément. Elles ne nous montrent, en somme, que d'une manière trop abstraite et trop froide la beauté et les avantages du devoir et de la vertu.

Qu'on nous montre, si c'est possible, d'une façon concrète et vivante et tangible, les mêmes avantages et la même beauté morale, non plus seulement théoriquement exposés, mais incarnés dans un être qui nous ressemble. Alors, ce que l'enseignement théorique nous affirmait, nous le croirons avec plus d'évidence, le voyant de nos propres yeux. Nous verrons et nous sentirons le rayonnement merveilleux que dégage, en effet, une âme ver-

tueuse, rayonnement incomparable de dignité, de paix, de joie intérieure et d'utilité bienfaisante. Nous subirons ainsi une persuasion plus prenante et plus entraînante que celle des paroles, la persuasion de l'exemple. Et, selon le proverbe, les paroles pouvaient nous convaincre, nous émouvoir : l'exemple fera mieux, l'exemple nous entraînera. Il nous attirera du moins par cette force irraisonnée, et cependant irrésistible, que nous appelons le prestige.

Le prestige, cette fascination exercée sur les autres par les âmes supérieures, quelle puissance indiscutée et captivante ! Qu'il s'agisse, d'ailleurs, du prestige de la vertu ou du prestige du génie, dès qu'un être s'affirme au-dessus du niveau commun, nous sommes à la fois et subjugués d'admiration et transportés aussi du désir de nous élever pour nous rapprocher de cet être. Et à défaut, d'ailleurs, des supériorités tout à fait éminentes, quel est donc celui d'entre nous qui n'a rencontré dans sa vie une âme qui aussitôt a dominé et fasciné son âme, un être dont la présence et dont le souvenir et dont le nom seulement prononcé furent toujours pour lui une lumière et une force, une préservation, un encouragement et un appui ? Cet être bienfaisant l'était et l'est encore par son prestige, par l'ascendant que lui avaient donné, que lui ont fait prendre sur nous ses qualités et ses vertus.

Et l'Eglise n'ignore pas cette influence merveilleuse du bon exemple et du prestige. C'est pour cela qu'elle propose à nos contemplations toute la galerie si variée et si splendide de ses Saints. C'est pour cela qu'au-dessus des Saints, elle nous propose surtout ces deux figures plus particulièrement idéales, et cependant si adaptées aux besoins de chacun de nous, et qui sont Jésus et Marie.

Ah ! ne ferait-il autre chose que répéter et répéter sans cesse ces deux noms, ces deux noms bénis, dans la série interminable des *Ave Maria*, le Rosaire serait déjà la prédication la plus belle et la plus éloquente de toutes les vertus. Jésus ! Marie ! Un nom suffit, disions-nous tout à l'heure, pour éveiller en nous des souvenirs prestigieux et des désirs d'élévation. Qu'en sera-t-il, dès lors, des noms de Jésus et de Marie ? Sans réflexion, sans analyse, ces noms réveilleront en nous le souvenir éblouissant de toute

perfection morale et le désir ardent de nous en rapprocher nous-mêmes.

Le Rosaire, d'ailleurs, ne se contente pas, nous le savons, de cette évocation à l'état vague et imprécis. Il précise les attitudes des Modèles qu'il nous propose dans la série des différents Mystères, où nous voyons Jésus et sa Très Sainte Mère dans les circonstances les plus changeantes et les plus variées, mais offrant toujours à nos yeux le même idéal de vertu. Il nous les montre dans la joie ; il nous les montre dans la peine. Il nous les montre dans leurs rapports intimes, dans leur vie recueillie, solitaire, familiale ; il nous les montre dans leurs relations charitables avec leurs parents, leurs amis ou la foule. Il nous les montre appliqués au travail, à la prière, au dévouement. Il nous les montre dans des circonstances semblables à toutes celles où nous pouvons nous-mêmes nous trouver. Et partout il les offre, comme nous indiquant toujours, par la simplicité et la beauté de leur exemple, la meilleure conduite à suivre. Partout il évoque à nos yeux le rayonnement entraînant de leur prestige incomparable.

Tel est l'enseignement moral que nous propose le Rosaire. Telle est, du moins, la méthode, merveilleusement efficace, dont il se sert pour nous le proposer.

Demondons-nous maintenant, en entrant davantage dans le détail, s'il réussit à nous rappeler de la sorte, d'une manière suffisamment complète, tous les devoirs et toutes les vertus de la morale et de la perfection chrétiennes.

* * *

La morale chrétienne se trouve résumée dans les paroles de notre Divin Maître, quand il a dit : « Si quelqu'un veut être mon disciple, qu'il se renonce lui-même, et qu'il me suive. » Le renoncement, d'abord, à tout ce qui pourrait nous séparer de Lui ; puis, notre union à Lui par l'adoption de son esprit, de ses pensées, de ses désirs : Il ne nous demande pas autre chose.

Ce qui pourrait nous séparer de Dieu et de Jésus, c'est le péché. Et la première chose à faire, c'est donc d'éviter le péché, d'observer les commandements, de mener une vie innocente. Mais le péché nous sollicite avec une puissance d'autant plus dangereuse, que notre nature elle-même s'y sent poussée, d'une

façon très violente, par les instincts mauvais que nous portons en nous, par nos concupiscences, l'orgueil, la sensualité, l'attachement aux biens terrestres. Il faut donc renoncer aussi à ces trois sources de péché, à l'orgueil par l'humilité, à la sensualité par la pénitence, à l'amour excessif des biens terrestres par le détachement. L'innocence, l'humilité, la mortification et le détachement : telles sont donc les vertus qu'on peut appeler les vertus de renoncement, et qui forment la première partie, la partie négative de la morale et de la perfection.

Mais, ainsi détachés du mal et de nous-mêmes, il faut, en second lieu, d'une façon plus positive, embrasser l'esprit de Jésus : au point de n'avoir plus d'autres pensées, d'autres désirs, que ses pensées et ses désirs ; au point, non seulement de vivre unis à Lui, mais de devenir comme d'autres Lui-même. Or, l'esprit de Jésus est un esprit d'amour. Dieu est charité, nous dit saint Jean. La charité, l'amour, tel sera donc pour nous l'épanouissement et le couronnement de toutes les autres vertus. Les autres, que nous avons énumérées, n'en étaient que la condition et la préparation. Rappelez-vous ce que disait saint Paul : sans l'amour, rien ne compte, rien, pas même les plus beaux miracles d'austérité et d'héroïsme. L'innocence, l'humilité, la mortification et le détachement ne nous ont, en effet, demandés que pour faire le vide au-dedans de nous-mêmes, et y laisser s'épanouir plus librement un amour généreux pour Dieu et pour nos frères.

Voilà le résumé de la morale et de la perfection. Et voilà, précisément, — quoique d'une manière un peu mêlée, comme l'est forcément la méthode d'enseignement, non plus théorique et abstraite, mais concrète et vivante, dont nous avons parlé, — voilà tout ce que nous rappelle la pratique du Saint Rosaire, la méditation des Mystères, la contemplation des tableaux qu'il déroule à nos yeux.

L'innocence ! Ne nous est-elle pas inspirée tout d'abord par ce simple contact de notre esprit, de notre cœur avec la sainteté absolue de Jésus et avec l'âme toute immaculée de Marie ? L'innocence, la détestation du péché, ne nous est-elle pas prêchée surtout en face des tableaux si touchants de l'Incarnation du Sauveur et de sa Rédemption divine ? Quoi ! c'est pour expier, en effet, le péché, que furent consentis et ces abaissements et ces souffrances et ces tortures et cette mort. Il faut donc qu'il ren-

ferme une offense bien grave, puisqu'il fallut, pour l'expier, une telle Victime et de telles douleurs. Et quelle ingratitude d'y retomber encore, après tant de bonté reçue ! Et puis, quelle folie, quand nous voyons ensuite s'évoquer à nos yeux d'autres tableaux, le Ciel, la Vie future, que le pécheur ose sacrifier à ses vaines satisfactions ! Révolte très coupable, ingratitude monstrueuse, véritable folie : voilà ce qu'on nous dit toujours, quand on nous parle du péché. Mais le Rosaire le dira mieux encore à notre âme attentive, d'une façon plus frappante et plus insistante, et nous suggérera ainsi chaque jour davantage l'innocence qui nous est demandée.

L'humilité ! Qu'il s'agisse de l'humilité qui accepte l'abaissement, la vie effacée et cachée, l'oubli et l'indifférence de tous ; qu'il s'agisse de l'humilité plus parfaite et plus héroïque qui subit avec soumission et qui recherche même les railleries, les mépris, les affronts : nous voyons Jésus et Marie, dans l'étable de Bethléem, dans la maison obscure de Nazareth, puis, plus tard, aux heures ignominieuses de la Passion et du Calvaire, nous les voyons nous donner, l'un et l'autre, l'exemple le plus accompli de l'humilité en effet et la plus résignée et la plus généreuse.

La mortification et le détachement ! C'est bien encore ce que nous prêchent le dénuement de la naissance, le travail et la pauvreté des trente ans de la vie privée, puis les larmes de l'agonie, la flagellation si cruelle, la croix, les clous, les déchirements inouïs, la mort enfin si triste et si atroce et cependant si librement acceptée et voulue.

Mais surtout, ce que nous dira le Rosaire, en faisant passer sous nos yeux toute la vie et de Jésus et de Marie, c'est la divine charité qui remplissait ces deux âmes incomparables et qui fut l'unique mobile de leurs joies et de leurs souffrances et de leur sublime ambition.

Leurs joies, les seules joies qu'Ils voulurent connaître, ce fut, malgré la pauvreté, la misère et les privations, d'embrasser une vie qui devait leur permettre de rendre nos âmes à Dieu et de rendre Dieu à nos âmes.

Leurs souffrances, les seules souffrances qui les attristèrent vraiment, ce fut de constater, hélas ! et de prévoir qu'un trop

grand nombre parmi nous échapperaient encore à l'effet de la Rédemption et se déroberaient à la grâce et au ciel.

Leur ambiton, c'était d'ouvrir précisément le Ciel, le Ciel tout grand, à l'humanité reconquise, et, après s'y être installés, Jésus au jour de l'Ascension, Marie au jour de l'Assomption, d'y préparer, près du trône de Dieu et parmi les élus, la place de nos âmes.

Etait-ce l'amour de nos âmes ou était-ce l'amour de Dieu, qui l'emportait ainsi dans leur cœur ? La question ne se pose pas. Mais il semble, du moins, que ces deux sentiments se confondaient en eux, — se traduisant, d'ailleurs, par les mille nuances de la divne charité : la piété envers Dieu, la piété assidue et fervente, et, envers le prochain, la patience, la prévenance, la miséricorde indulgente, la douceur invincible et l'intarissable bonté.

Connaissez-vous d'autres vertus chrétiennes ? Connaissez-vous surtout une façon plus convaincante et plus persuasive de nous les enseigner ? Toutes ces vertus nous appellent, dans le Très Saint Rosaire, par les attraits incomparables qu'elles revêtaient en Jésus, en Marie. Et mieux assurément que par une étude savante qui ne serait que théorique, elles pénètrent dans nos âmes par la contemplation, comme un enseignement reçu directement de notre Divin Maître et de sa Sainte Mère, de leurs exemples à la fois si sublimes et si entraînants, de leur rayonnement et de leur prestige divin.

Nous qui risquons tous les jours dans le monde tant de prestiges dangereux, tant de mauvaises contagions, venons, venons respirer aussi chaque jour, chaque soir, la contagion si désirable des vertus de Jésus, des vertus de Marie.

Ils nous purifieront des tendances contraires. Ils soutiendront en nous notre volonté si souvent ébranlée et toujours chancelante. Ils nous affermiront dans le chemin du bien. Et en nous faisant progresser sans arrêt dans notre perfectionnement moral, ils assureront pour plus tard à nos âmes une place d'autant plus belle auprès d'eux.

EMILE FAVIER.

LE " TRANSFORMISME "
AU CATÉCHISME DE PERSEVÉRANCE

A plusieurs reprises, en ces dernières années, la *Revue apologétique* a entretenu ses lecteurs de la *crise du transformisme*. Il ne s'agit nullement de reprendre un sujet traité avec autant de prudence que de science par des auteurs fort compétents. Notre intention est plus modeste et le titre seul de cet article fera comprendre le *but pratique* que nous visons.

A beaucoup d'esprits, de jeunes esprits surtout, la question du transformisme semble troublante. Entre leurs convictions catholiques et des théories qu'on leur présente comme une vérité scientifique certaine, ils croient apercevoir une opposition irréductible, et c'est, pour eux, un tourment.

Impression peu réfléchie, parfois, que de telles inquiétudes, mais, souvent, résultat fatal d'un enseignement nettement antireligieux.

Au cours des *Journées universitaires de Lille*, en 1927, Mlle Trouard-Riolle présenta un excellent rapport sur le *transformisme*. La première partie a pour titre : « *Difficultés religieuses éprouvées par les élèves au sujet de l'enseignement d'un certain transformisme.* » Et la conférencière apporte des exemples vécus et fort significatifs.

Dans la plupart des *Ecoles normales*, affirme-t-elle en connaissance de cause, un enseignement oral matérialiste, s'ajoutant, pour les confirmer, aux leçons des *manuels* et aux théories des *auteurs* recommandés, devient fatalement funeste à de jeunes intelligences sans défense. « On glisse, presque sans s'en douter, de la certitude scientifique à l'erreur matérialiste et l'on

garde l'illusion de rester sur le premier terrain, ce qui est extrêmement grave[1]. »

A côté de savants, fort respectables, soucieux d'objectivité, qui étudient avec une probité scientifique manifeste ces mystérieux problèmes de l'origine et du développement de la vie, il en est d'autres, en trop grand nombre, qui mettent leur science au service d'une métaphysique négative et n'hésitent pas devant les affirmations les plus risquées. L'éminent professeur du *Muséum*, M. Boule, faisait preuve d'un optimisme indulgent quand il écrivait, à propos de la descendance simiesque de l'homme, qu'une telle assertion ne se « trouve plus que chez certains écrivains tout à fait étrangers à la science ou dans les sermons de quelques curés de campagne[2] ». Les curés de campagne, ou même de ville, n'inventent rien quand ils mettent en garde contre de dangereuses fantaisies. Le 14 septembre 1927, du haut de la Tour Eiffel, dans une conférence radio-diffusée, la descendance simiesque de l'homme était donnée comme « une vérité acquise par la science ».

Rien d'étonnant si, pour trouver un apaisement à leurs inquiétudes religieuses, des intelligences alarmées ont recours aux lumières d'un ecclésiastique, ou aux éclaircissements fournis, sur un tel sujet, par les catéchismes expliqués, les cours d'enseignement religieux ou d'apologétique.

Que le prêtre consulté éprouve, parfois, quelque embarras devant les questions qui lui semblent dépasser sa compétence scientifique, on le comprend. Cette défiance est légitime et fort louable ; nous allons dire pourquoi. Quant aux livres d'enseignement religieux, il en est où la question est succinctement mais convenablement traitée ; il en est d'autres, trop nombreux, qui sont d'une déplorable insuffisance : ni l'exposé qu'ils donnent du transformisme, ni la réfutation qu'ils en essaient ne sont acceptables.

Par un sentiment de discrétion que l'on comprendra, et pour enlever à cet article toute allure de polémique, nous ne citerons aucun exemple. Nous ajouterons plutôt que ces lacunes et ces déficiences ne sont pas sans excuses, du moins sans circonstances fortement atténuantes.

1. Mlle Trouard-Riolle, *Journées universitaires de Lille*, p. 10.
2. Marcellin Boule, *Les hommes fossiles*, p. 440, en note.

Nous sommes, je pense, en présence d'une *erreur de méthode*, d'une manière fausse d'envisager un *problème* qui nous *échappe* ou qui nous *intéresse* selon l'*aspect sous lequel on le considère*.

Qu'on ne cherche pas, en ces pages, la « LEÇON » sur le transformisme telle que nous la concevons. Elle variera de ton, de dimensions et d'allure, en chaque *manuel*, selon le plan adopté par l'auteur ; elle sera sous la nécessaire dépendance de ce qui la précède, et, même, de ce qui la suit.

Nous croyons faire œuvre plus utile en présentant, sous une forme dépouillée de toute terminologie trop spéciale et sans appareil trop technique, quelques observations sur la *véritable nature du problème* et sur la *seule façon* de lui apporter, à notre avis, une solution claire, précise, adaptée aux besoins religieux dont nous avons parlé.

Nous grouperons ces remarques autour des deux pensées suivantes :

1° A la plupart des apologistes, la *critique scientifique* du transformisme est *interdite*, en raison des multiples difficultés qu'elle présente ; *elle n'offre d'ailleurs aucun intérêt d'ordre théologique*.

2° Il est, au contraire, extrêmement important de réclamer, en pareille matière, les *droits de la métaphysique*. En nous maintenant sur le *terrain de la philosophie*, il nous sera généralement facile de calmer, par de solides arguments, les préoccupations religieuses qui nous seraient soumises.

I

Difficultés de l'examen scientifique du transformisme. Pourquoi cet examen toujours révisable, n'offre que peu d'intérêt du point de vue religieux.

C'est une grave erreur, trop souvent commise dans le passé, que de vouloir faire, en quelques pages, *le procès scientifique du transformisme*. Même en y consacrant un volume, un tel dessin serait périlleux.

Pour l'entreprendre, il faudrait une *compétence* à laquelle seuls peuvent prétendre un petit nombre de savants spécialisés.

Que de connaissances variées sont indispensables à celui qui prétendrait porter un jugement personnel, réfléchi, auupyé sur des bases solides ! A la science de la zoologie, de l'anatomie comparée, il lui faudrait ajouter celle de la géologie, de la paléontologie, de la préhistoire... C'est toute une formation particulière à laquelle la plupart des esprits cultivés demeurent étrangers.

Sauf de rares exceptions, les catéchistes, les apologistes se contentent du modeste bagage scientifique que procure la lecture des articles de revue ou des ouvrages de vulgarisation.

A l'heure présente, une telle étude elle-même, si restreinte qu'elle soit, doit être entreprise avec précaution et prudence. Sans quoi, l'on s'expose aux plus grossières méprises.

Tout ouvrage un peu ancien doit être écarté. La lecture des premiers essais de critique ou de réputation du transformisme est vraiment pénible. Et puis, les années ont modifié, du tout au tout, la figure de cette doctrine ; elle s'offre à nous avec un aspect bien différent de celui sous lequel la présentèrent ses protagonistes, Lamark, Darwin ou Hœckel. On lira donc les auteurs récents : il y en a de recommandables, au moins quant à l'information scientifique. Mais, parce que nous sommes en pleine période *de crise*, on fera bien de puiser à plusieurs sources.

Le sujet est fort complexe et, selon leurs tendances, souvent même selon leurs opinions philosophiques, des biologistes, également informés, également sincères, brosseront du transformisme des tableaux fort divers.

Pour ne citer qu'un exemple, que l'on étudie les publications, et spécialement le dernier ouvrage du regretté Dr Vialleton[1], ou que l'on s'adresse à M. Ed. Le Roy, ou au P. Teilhard de Chardin, on sortira de ces recherches avec des idées bien différentes sur l'étendue, la certitude, la valeur scientifique du transformisme. Le premier se tient en contact étroit avec les faits, se garde soigneusement de toute généralisation hâtive et se laisse accuser de tiédeur et de timidité ; les seconds, profondément convaincus de la vérité foncière du système, ne reculent pas devant des hypothèses hardies, et provisoires, pour combler les nombreuses lacunes des documents actuellement à leur disposition.

1. *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste.* Plon, 1929.

La *terminologie* elle-même tend des pièges sous les pas des lecteurs non prévenus. Les *mêmes mots* sont employés dans des *sens fort divers*. Ainsi le Dr Vialleton *oppose évolution et transformisme.* Sous la seconde expression, il groupe toutes les explications purement *mécanistes*, qui aboutissent logiquement au matérialisme, tandis qu'il désigne, par la première, un ensemble de vues parfaitement compatibles avec le spiritualisme le plus exigeant. Et, sous la foi du titre, l'*Illusion transformiste*, certains se sont figurés que le Dr Vialleton était *fixiste*, à la mode de Cuvier ! Dans un article de la *Revue générale des Sciences*, M. Jean Delphy reprend et accentue l'opposition. Par contre, la très grande majorité des auteurs considèrent comme *synonymes* les trois termes : *transformisme, évolution*[1] *et descendance.*

Autre source d'erreur : on oublie l'essentielle distinction entre le *fait* de l'évolution et l'*explication* du fait.

Le *fait* de l'*évolution* est admis par tous les hommes compétents, les divergences portant seulement sur l'*extension* qu'il convient de lui accorder. Qu'on puisse produire, en sa faveur, des *preuves convaincantes*, à les prendre isolément, je ne le pense pas ; il est incontestable, toutefois, qu'il existe un véritable faisceau d'arguments, empruntés à divers domaines de la science, se confirmant les uns les autres, et ne permettant pas une attitude négative. Il serait vain, et un peu ridicule, de s'inscrire en faux contre le triomphe manifeste de la théorie de l'évolution. Sur l'existence d'un *développement progressif* des espèces vivantes et sur leur dépendance, sur leur parenté, sur leur *descendance*, l'accord est à peu près complet.

Par contre, l'*explication* du *fait* semble nous *échapper* de plus en plus. Il faut s'y résigner : ni Lamark, ni Darwin, ni Hœckel, ni leurs disciples n'ont construit édifice solide et durable : *tout est en ruines !*

L'influence du milieu se montre d'une insuffisance évidente pour fournir raison des mutations observées et l'expérience est absolument défavorable à l'*hérédité de l'acquis.* La *sélection naturelle* et la *lutte pour la vie* aboutissent à des résultats fort différents de ceux que leur attribuait Darwin ; personne n'oserait

1. Le mot « *évolution* » a une extension plus grande que les autres. On l'emploie ailleurs qu'en biologie.

plus affirmer que *le besoin crée l'organe*, et la fameuse loi biogénétique, si chère à Hoeckel, à savoir que l'*ontogenèse* — développement embryonnaire de l'individu — nous renseigne, en la reproduisant, sur la *phylogénèse*, — développement de l'espèce, — ne trouve plus guère de défenseurs. Et, pourtant, ces théories mécanistes, si favorables au matérialisme, ne sont pas abandonnées sans regret et, en des ouvrages récents, on rencontre encore un attachement excessif à ces doctrines périmées.

La thèse qui, actuellement recueille l'adhésion du plus grand nombre est celle des *mutations brusques*. Ces sortes de mutations sont hors de conteste. Elles ont été observées et étudiées, d'abord par Hugo de Vries, puis par Baur, Morgan, Guyénot, Cuénot et autres savants de marque. Les conceptions anciennes se trouvent modifiées du tout au tout : « L'espèce n'est point, pour les mutationistes, en perpétuelle variation, comme pour les Darwiniens... La variation du mutationisme est brusque, qualitative et non graduelle... L'évolution se fait non en plan incliné mais en escalier. La nouvelle espèce naît fortuitement[1]. » Ce qui fait dire à Guyénot que les mutations sont « *filles du hasard* ». Et cela signifie simplement que nous ne savons rien du mécanisme et des causes de pareilles mutations : c'est encore le mystère impénétrable !

Grande est la naïveté et profonde l'illusion de ceux qui demandent au transformisme, sous quelque forme qu'il se présente, la *solution totale* du grand problème de l'origine et du développement de la vie.

Ajoutons qu'une critique scientifique de l'évolution sera toujours *provisoire* et sujette à révision. On l'a bien vu à une époque où l'on se figurait qu'il suffisait de contester tel ou tel argument particulier, de mettre en doute tel ou tel fait, en apparence favorable, pour discrédite la thérie elle-même. C'était toujours à recommencer et chaque découverte nouvelle remettait tout en question. Voilà pourquoi les ouvrages sur un tel sujet vieillissent si rapidement.

Cet aperçu sommaire suffira, je pense, pour montrer dans quel inextricable dédale on s'engagerait si l'on voulait, *dans un dessein apologétique*, instituer une *critique scientifique* du transformisme.

1. J. Rostand, *L'état présent du transformisme*, p. 145.

A cette critique il faut renoncer pour un autre motif encore, décisif celui-là. Disons-le nettement : *une telle entreprise n'offre aucun intérêt pour la sauvegarde du dogme catholique.*

* * *

D'un point de vue strictement scientifique, de quoi s'agit-il, en effet ? Uniquement de rechercher le rôle des agents naturels dans *les formations* et les *disparitions successives* des faunes et des flores, de découvrir à quelles lois ont obéi l'apparition des diverses espèces et quels sont les liens qui les unissent les unes aux autres.

Que ces espèces végétales ou animales soient *fixes* ou *non ;* qu'elles se maintiennent, depuis l'origine, en des cadres rigides et invariables, ou qu'elles soient sujettes à des variations, dérivant les unes des autres, à partir des formes élémentaires, par voie de filiation et de descendance, en quoi cela peut-il importer à la foi chrétienne ? Laissons donc la sagacité des savants s'exercer en toute liberté : *mundum tradidit disputationi eorum.*

Mais, alors, d'où viennent ces troubles, ces inquiétudes que j'ai signalés au début de cet article, et pourquoi nous préoccuper de leur apporter un apaisement ?

C'est que, parmi ceux qui, sans en avoir toujours le droit, parlent au nom de la science, il s'en rencontre qui, sortant audacieusement de leur domaine, envahissent, en dévastateurs, celui de la métaphysique.

Fort dédaigneux, en apparence, de toute spéculation philosophique, ces vulgarisateurs osent avancer, comme conclusions de nature scientifique, les opinions les plus hardiment négatives. Sur Dieu, sur la création, sur l'âme humaine, sur la nature des facultés intellectuelles et leur origine, sur l'apparition de la vie, avec une assurance qui n'a d'égale que leur ignorance des principes les plus élémentaires, ils formulent les affirmations les plus subversives[1].

Et voilà le seul mais fort redoutable danger.

Comment y parer ?

1. Un seul exemple. « Nous n'allons pas commencer par démontrer que l'intelligence est une simple fonction cérébrale. Ceci est trop connu, *trop évident*, pour que je le discute. » L'auteur est un médecin dont il est plus charitable de ne pas citer le nom.

En arrêtant ces incursions sur le terrain métaphysique ; en opposant à des divagations qui n'ont rien de philosophique non pas une défense timide et hésitante, mais une offensive vigoureuse et confiante. En un mot, *laissons la science aux savants*, mais restons fermes dans la *citadelle philosophique* que nous avons le devoir de défendre.

Et c'est toute la question de la *méthode* qui se pose. Il convient de l'examiner attentivement.

II

Attitude à observer en face des théories scientifiques. Danger et inutilité de l'emploi des arguments scientifiques. Conserver à chaque ordre de recherches la méthode qui lui convient. Comment instituer la critique philosophique du transformisme ?

Cette question de méthode, toujours importante, est capitale dans l'étude, parfois délicate, des relations du dogme avec les sciences physiques ou naturelles.

Deux écueils opposés sont à éviter. Nous ne devons pas donner l'impression d'être, comme catholiques, en défiance contre la science, encore moins de vouloir, au nom de nos croyances, apporter des entraves aux recherches expérimentales. Par contre, gardons-nous soigneusement de prendre cette attitude effrayée et peureuse de gens qui redoutent, pour leurs convictions, les découvertes et les conquêtes du savoir humain. Donc, grand respect pour les libres enquêtes de la science ; grande assurance, ou, plutôt, parfaite sécurité dans la possession d'une vérité qui, pour être d'un autre ordre que la vérité scientifique, n'en a pas moins ses preuves solides et indépendantes.

Laissant de côté les sciences historiques qui ne sont pas en cause, il nous paraît incontestable que le patrimoine que nous avons à conserver et à défendre est de nature philosophique et théologique et non pas scientifique. C'est une constatation qu'on semble parfois trop oublier.

Dans la très louable intention d'atteindre plus sûrement des intelligences habituées aux disciplines scientifiques et réfractaires à toute autre forme du savoir, on cède à la tentation d'emprunter aux hommes de science leur langage, leurs méthodes et

jusqu'à certaines de leurs théories qui paraissent susceptibles d'une sorte de prolongement métaphysique. Pour être inspirée par la charité, l'erreur n'en est pas moins regrettable.

Nous n'ignorons certes pas la phobie de tout dogmatisme, le dédain de toute spéculation, le culte exclusif de l'expérience, les habitudes *positivistes* qui règnent encore en certains milieux. Mais il serait illusoire de vouloir guérir des esprits prévenus et rebelles en abandonnant nos positions pour les suivre sur leur terrain[1].

Les apologistes sont, en général, malhabiles à manier les arguments à ossature scientifique, si l'on peut dire, et, pour peu qu'ils s'écartent de la stricte orthodoxie, en physique ou en histoire naturelle, ils compromettent leur autorité. D'ailleurs, est-il, actuellement, une théorie, ou un enseignement scientifique, dont on puisse, en toute rigueur, faire découler des conséquences métaphysiques ?

Enfin, il faut le reconnaître si pénible que soit la constatation, certains savants sont tellement imbus d'une métaphysique matérialiste qu'ils abandonneront, ou révoqueront en doute, ce qui jusqu'alors leur paraissait *scientifique établi*, plutôt que d'*admettre les conclusions philosophiques* auxquelles devrait les conduire leur propre doctrine[2].

1. Il y a une dizaine d'années, la *R. A.* a bien voulu accueillir une série d'articles sur *Les arguments scientifiques en théodicée*, sur l'*apologétique scientifique*, dans lesquels je mettais en garde contre l'emploi inconsidéré des théories scientifiques dans les discussions philosophiques. Je ne reviendrai pas longuement sur ce sujet; qu'on me permette seulement de remarquer que, depuis ce temps, la science étant devenue de plus en plus *nominaliste*, le *mathématisme* étendant de plus en plus son règne, les considérations que je présentais en ces articles s'en sont trouvées fortifiées et confirmées. Cf. *Revue pratique d'apologétique*, 15 décembre 1919-15 février 1920. *Revue Apologétique*, 1-15 septembre, 1er octobre 1921; 1er janvier, 1er février 1922.

2. Un seul exemple pour justifier ce jugement qui n'a rien de téméraire. Les principes de la thermodynamique semblent bien condamner l'univers matériel à une « *mort fatale* », à la disparition de toute énergie *utilisable*. Mais si le monde va fatalement vers sa fin, c'est qu'il a eu un *commencement*. A peine les physiciens se sont-ils aperçus de la *conséquence* que plusieurs, parmi les plus notables, ont posé, *comme un postulat*, *l'état stationnaire* du monde, c'est-à-dire son éternité. Tant pis pour le principe de Carnot : « Ceci est bien en contradiction avec le principe de Carnot et avec ce que nous croyons voir pour l'instant de l'évolution du monde autour de nous. Pourtant les esprits scientifiques préfèrent admettre que quelques aspects de l'Univers nous échappent, capables de fermer le cycle des transformations de la matière, plutôt que de considérer les événements en chaîne rectiligne dont les deux bouts pendraient lamentablement dans le néant ».

Au-dessus même de ces considérations, nous placerons ce principe qui domine toute la matière : chacune des provinces du savoir humain a ses lois, ses méthodes, ses procédés d'investigation et de démonstration. L'oublier, c'est introduire le désordre là où il importe essentiellement de l'éviter, dans la poursuite de la vérité.

Si nous renonçons à tout *examen scientifique* du transformisme, dans les cours écrits ou oraux d'enseignement religieux, nous n'en serons que plus à l'aise et plus forts pour en faire une rigoureuse *critique philosophique.*

De cela, nul savant n'aura le droit de se plaindre. Ceux qui ne franchissent pas indûment les limites de leur domaine ne seront atteints ; ceux qui se font du transformisme une arme de combat contre les vérités philosophiques ou religieuses ne peuvent s'étonner si leurs provocations ne restent pas sans réponse.

Il est à souhaiter que tout apologiste ait une formation philosophique suffisante, des vues assez nettes et des principes assez fermes pour saisir clairement le point précis où chaque question passe de la *compétence du savant* sous la *juridiction du philosophe,* où le problème cesse d'être *scientifique* pour devenir *métaphysique.* Rien ne sert mieux la cause de la vérité et ne procure plus efficacement la paix des esprits que cette *distinction,* souvent méconnue, entre les deux terrains voisins de la science et de la philosophie.

Nous commencerons, nécessairement, par une critique du transformisme, que j'appellerai *générale.* Il sera fort utile, quasi-indispensable, de la compléter par l'examen de certaines questions connexes qu'il y aurait imprudence à négliger.

*
* *

Au seuil de la discussion, nous devons placer une brève mais très exacte notion du transformisme. Pour résoudre un problème, il en faut d'abord préciser les données.

Voici en quels termes un vulgarisateur, étranger à toute préoc-

Paul Couderc : *L'Architecture de l'Univers*, p. 117. « Toute explication, déclare Nernst, qui aboutit à une transformation totale du monde en un temps fini, si grand soit-il, n'est pas acceptable. » *Ibid.*, p. 116. Une telle déclaration rend superflue toute discussion philosophique.

cupation apologétique, expose le sujet : « Si l'on s'interroge sur l'origine des espèces, on n'a le choix qu'entre deux réponses :

« Ou bien chacune ne fut jamais que ce qu'elle est ; elle apparut sur le globe tout équipée et au point d'achèvement où nous la considérons aujourd'hui, pour se perpétuer désormais identique ; aussi loin qu'on remontât dans le passé, on ne lui découvrirait qu'une ascendance conforme à elle. C'est la théorie fixiste. « Ou bien chaque espèce dérive d'une forme antécédente plus simple, elle-même dérivée d'une autre forme plus simple encore, et ainsi de suite à travers les âges, jusqu'à ce que l'on rejoigne l'extrême limite de la simplicité organique. C'est la théorie de l'évolution ou de la transcendance, autrement dite transformiste[1] ». On ne saurait mieux dire ; si l'on veut s'en tenir strictement à l'aspect *scientifique* du débat, il n'y a rien à ajouter.

Deux *hypothèses* sont en présence. Laquelle correspond à la réalité ? manifestement, *les recherches expérimentales peuvent seules en décider.*

Comment justifier, alors, l'intervention de la philosophie dans ce débat ? Rien de plus aisé. Souvenons-nous — on l'oublie trop souvent — qu'en présence de tout phénomène, l'esprit humain pose ou peut poser une double question : celle du *comment* et celle du *pourquoi* ? Comment l'animal voit-il ? Pourquoi l'animal voit-il ? La première est à la base de toutes les recherches scientifiques ; la seconde est la raison d'être des spéculations métaphysiques. Elle complète la première en la dépassant. Et, précisément, parce qu'elle la dépasse, elle est généralement mal accueillie du savant qui veut se maintenir sur le terrain purement expérimental. Si l'homme de science se bornait à déclarer que le *pourquoi* ne l'intéresse guère, nous ne lui chercherions nullement querelle pour cette attitude facile à légitimer. Libre à lui de se contenter de cette série de connexions entre des phénomènes successifs que l'expérience peut atteindre ; c'est son rôle de savant de montrer le lien nécessaire qui unit les phénomènes les uns aux autres et d'en découvrir la loi ; reconnaissons

1. Jean Rostand, *Etat présent du Transformisme*, p. 9. Ce petit volume mériterait un éloge sans réserve, n'était le dernier chapitre qui a pour objet l'*origine de l'homme.* Il est impossible de souscrire à toutes les considérations philosophiques proposées par l'auteur.

qu'il lui est parfaitement loisible de ne pas pousser plus loin ses investigations et sa curiosité.

Mais où le savant mérite amplement nos reproches, c'est, d'abord, quand il veut interdire à d'autres cette recherche de la *cause dernière et suprême* des phénomènes, quand il proteste contre la prétention du métaphysicien et condamne, au nom de la science, toute étude des causes finales[1] ; c'est, ensuite, quand malgré son apparent dédain de toute spéculation, il bâtit lui-même et nous présente, comme édifice de structure scientifique des théories uniquement inspirées par la passion antireligieuse. Cela s'est produit et trop souvent au sujet du transformisme.

Et voilà ce qu'il faut soigneusement mettre en évidence quand nous voulons donner à la discussion philosophique un fondement solide.

Il y a, en réalité, *deux sortes irréductibles* de transformisme : il y a eu, et il y a encore un *évolutionnisme mécaniste, matérialiste et athée*, dont nous avons le *devoir de faire bonne justice*. Et c'est facile !

Le Dr L. Vialleton le décrit de la manière suivante : le simple jeu des forces physico-chimiques a donné naissance, à un moment donné, à des composés organiques qui sont devenus peu à peu le protoplasme vivant. Celui-ci a formé d'abord une cellule simple, dont les descendants se sont différenciés graduellement en des formes innombrables et variées, se continuant depuis l'organisme unicellulaire primitif jusqu'à l'homme. Cette évolution s'est réalisée par des transformations graduelles opérées au cours de temps extraordinairement longs et exclusivement par l'action de forces naturelles : action des milieux et du fonctionnement sur les organismes, hérédité des caractères acquis, lutte pour l'existence, sélection naturelle. L'élimination des inaptes, résultant de la sélection consécutive à la lutte pour l'existence, a pu faire naître l'idée d'un plan préconçu, d'adaptations et de

1. Certains savants ont vraiment la phobie de la *finalité*. Or le *pourquoi* éveille nécessairement une idée de finalité. D'où vient cette horreur de la cause finale? Parce que la finalité nous conduit nécessairement à une *intelligence* qui agit en vue d'une fin. Il arrive d'aileurs assez souvent que les plus ardents adversaires des causes finales n'étalent, dans leurs livres ou leurs articles, que leur profonde ignorance du sujet; ils confondent généralement cause efficiente et cause finale. Nous en pourrions produire de récents exemples. Malheureusement tous les lecteurs n'ont pas une culture philosophique suffisante pour déceler l'erreur.

corrélations intelligentes et voulues. Mais cet ordre et cette harmonie sont secondaires et mécaniquement post-établis ; il n'y a pas de plan préconçu, pas de discontinuité entre les formes : tout est lié mécaniquement[1]. »

En des *manuels* fort répandus, — nous l'avons fait remarquer déjà — ces doctrines matérialistes sont données comme des vérités scientifiques acquises. « Chaque espèce animale et végétale dérive d'une longue suite d'autres espèces qui se seraient modifiées par une évolution lente au cours de milliers et de milliers de siècles... Les savants disent de plus que la vie est vraisemblablement apparue toute seule sur la terre sans « création », par la combinaison de certains éléments chimiques qui auraient constitué une sorte de matière vivante nommée protoplasma[2]. »

Inutile de multiplier les citations.

Il n'est pas nécessaire d'être grand clerc en philosophie pour instruire le procès de pareilles doctrines et pour dévoiler leurs déficiences, leur indigence, leur *absurdité*, pour dire le mot qui convient.

Elles sont, en effet manifestement, en opposition avec ce principe de bon sens, *contre lequel aucun fait scientifique ne prévaudra jamais*, à savoir que *le plus ne sort pas du moins*, que le moins parfait n'est pas et ne peut être *cause* et *source* du plus parfait ; qu'il ne saurait y avoir dans l'effet, une perfection qui ne se trouve, au moins en puissance, dans la cause.

Il est *absurde* de supposer qu'une matière *inorganique* s'organisera d'elle-même, ou par la seule influence d'agents mécaniques, eux-mêmes inorganisés ; que de cette matière sortira d'abord la *vie*, puis la *sensibilité*, puis, enfin, l'*intelligence*, et cela, sans l'intervention d'aucun *agent supérieur*, d'aucune cause assez parfaite pour rendre *intelligibles* ces résultats merveilleux. *Nemo dat quod non habet :* on ne donne que ce qu'on a ! Et vous aurez beau attribuer à un agrégat quelconque de matière, fut-elle colloïdale, le privilège de transformations d'une durée aussi considérable qu'il vous plaira, ces transformations n'aboutiront jamais à rendre vivant ce qui était inerte, intelligent ce qui était dépourvu de tout germe d'intelligence. Autrement, et malgré tou-

1. *L'origine des êtres vivants. L'Illusion transformiste*, p. 330.
2. Antonin et Léon Franchet, *Entretiens de morale républicaine*, p. 118.

tes les hypothèses mécanistes, il faudrait reconnaître non seulement que le monde ne *s'explique* pas, mais qu'il est, avec les plus élémentaires exigences de notre raison, en perpétuelle et profonde contradiction.

Et combien ces quelques réflexions — auxquelles il serait facile d'ajouter de plus amples développements — deviennent convaincantes et irréfutables quand on se donne la peine de considérer, avec quelque attention, l'harmonieux ensemble des éléments *subordonnés* qui composent notre univers, des mouvements qui se *conditionnent* les uns les autres, dont aucun ne trouve en lui-même sa complète explication, qui, en dernière analyse, postulent un *premier moteur.* Si cela est vrai, des mouvements matériels eux-mêmes, quelle aberration de vouloir rendre compte, par le seul jeu des forces physico-chimiques, du passage de l'inorganique au vivant, du vivant à l'être doué d'intelligence et de volonté !

Notons, en passant, que si nous réclamons l'intervention d'une *cause première*, nous n'entendons nullement supprimer, par cette exigence, l'action des causes secondes et des agents physiques. Rien de plus injuste que l'accusation de rendre inutiles les recherches scientifiques et les précieuses explications qu'elles nous apportent, lorsque nous affirmons seulement que ces recherches, si louables, si intéressantes, si nécessaires qu'elles soient, ne nous fournissent qu'une explication *partielle* et insuffisante ; qu'elles s'occupent du *comment* et non du *pourquoi.*

Ces vérités d'ordre métaphysique, que nous venons de rappeler très sommairement, n'ont rien à redouter d'aucune découverte scientifique ; aucun progrès des sciences expérimentales ne saurait jamais les atteindre et les infirmer ; elles dominent de haut toutes les théories scientifiques et en demeurent totalement indépendantes. Et la virtuosité verbale comme l'incontestable érudition de tel auteur qui, fidèle aux idoles de sa jeunesse, attaque violemment, et non sans verve, les doctrines finalistes ou vitalistes, pour la défense d'un mécanisme vieillissant, ne prévaudront pas contre elles[1]. Mais c'est ainsi qu'on jette le trouble dans des esprits dépourvus d'une préparation philosophique assez étendue pour discerner la faiblesse de certains raisonnements ou

1. Cf. Dr A. Labbé, *Le Conflit transformiste*, Alcan éditeurs, 1929.

la hardiesse de certaines affirmations. D'où la nécessité d'une mise au point *philosophique*, précise, et à la portée de tous ceux qui, sans formation spéciale, abordent l'étude des théories évolutionnistes.

Peut-être ne sera-t-il pas sans utilité d'ajouter que les solutions de principe apportées par la philosophie ont une *toute autre portée* que des expériences d'ordre expérimental, si intéressantes qu'elles soient. On pense avoir tout dit quand on invoque, contre la *génération spontanée* et le passage de l'inorganique à l'organique, les expériences mémorables de Pasteur. Erreur des plus graves. C'est attribuer à des recherches sur *les faits* des conséquences qu'elles ne comportent en aucune façon. Pasteur a démontré qu'on n'a jamais rencontré un cas authentique de génération spontanée ; il ne pouvait pas aller plus loin et sa lutte méritoire contre Pouchet et Bastian n'a nullement établi l'*impossibilité* d'une telle génération. C'est pourquoi il est des savants qui conservent l'espoir d'une issue favorable : « On sait suffisamment que Pasteur n'a nullement démontré l'impossibilité de la génération spontanée. Le problème reste entier et quelque jour nous apprendrons qu'il est résolu affirmativement[1]. » Ce jour, croyons-nous, n'est pas prochain, mais si jamais il arrivait qu'une telle espérance se réalisât, nous n'en serions pas déconcertés ; nous dirions simplement, appuyés sur le principe philosophique rappelé plus haut, que si la vie se manifeste au sein d'un amas de substance brute, d'un grumeau de matière plus ou moins complexe, c'est qu'elle était en puissance dans l'un quelconque des éléments ainsi réunis. Et si elle y était en puissance, c'est qu'une *cause première*, elle-même éminemment vivante, y avait volontairement déposé ce germe précieux. Dans l'étude de ce problème de la génération spontanée, si étroitement lié à celui du transformisme qu'on ne saurait l'en séparer totalement, la solution dernière et la suprême explication, ne craignons pas de le proclamer, reviennent à la philosophie et non à la science expérimentale.

Après cette critique, — que l'on pourrait considérablement étendre, que l'on développera plus ou moins selon les interlocuteurs ou les lecteurs éventuels, — du transformisme matérialiste,

1. Id. *Ibid.*, page 179.

on aura soin d'ajouter qu'il existe une autre espèce de transformisme *parfaitement acceptable.*

Nous le rencontrons, d'abord, sans qu'il nous soit permis de l'affubler d'une étiquette philosophique, chez nombre de savants qui, soucieux de ne pas dépasser les limites de leur compétence, se tiennent sur le terrain des faits et cherchent uniquement le *comment des choses.* D'une manière plus ou moins explicite, ils reconnaissent que les causes du développement progressif des espèces qu'il leur est possible de découvrir n'apporteront qu'une réponse partielle à la question posée et laisseront toujours place aux spéculations des philosophes ou aux exigences des théologiens dont ils ne contestent pas les droits respectifs.

Plus *nettement spiritualiste*, inspiré par des convictions métaphysiques plus fermes et plus claires, le *transformisme* de plusieurs représentants des plus autorisés des sciences naturelles s'affirme comme pleinement respectueux de l'action d'une cause première, laisse à Dieu toute la place qu'il lui appartient et s'avère parfaitement compatible avec la plus stricte orthodoxie. S'il est permis de citer quelques noms, on connaît la haute probité intellectuelle, la valeur scientifique et les sentiments religieux d'un Dr Vialleton, — dont nous déplorons la perte, — d'un Ed. Le Roy, d'un P. Teilhard de Chardin, d'un abbé Breuil, d'un abbé Bouyssonnie...

A qui donc demandera : Peut-on être *transformiste* en demeurant *catholique*, nous pouvons citer de tels noms. Oui, on peut être *transformiste*, mais à condition de ne pas se laisser prendre aux pièges de l'erreur mécaniste, de respecter les exigences de la foi qui, dans l'espèce, sont aussi celles de la raison naturelle, à savoir l'*action créatrice et providentielle* de la cause première.

Au-dessus de la chaîne des phénomènes qui retiennent l'attention du savant, le philosophe spiritualiste, à plus forte raison, le chrétien aperçoit Dieu sans lequel les causes secondes n'auraient ni direction ni efficacité. Le transformisme, tout aussi impérieusement que le fixisme, postule Dieu. A qui l'a compris, la doctrine évolutionniste n'apparaît pas comme inconciliable avec le dogme catholique ; j'oserai dire qu'elle offre, en certains de ces aspects sur lesquels je ne saurais insister en cet article, des caractères qui, aux yeux de beaucoup, lui valent une réelle supériorité sur les anciennes théories fixistes.

*
* *

Avons-nous réussi à faire comprendre l'importance capitale, comme, aussi, la facilité et l'efficacité d'une *critique philosophique* du transformisme ? Un tel examen ne nous exposera à aucune hérésie scientifique, nous maintiendra sur domaine qui est nôtre et nous permettra d'apporter, aux inquiétudes intellectuelles, de définitifs apaisements.

Toutefois, cette étude générale ne suffira pas, d'ordinaire, pour donner satisfaction à toutes les curiosités. Nous avons déjà fait allusion à des questions *connexes*. Conciliation du transformisme et du récit biblique ; intervention de Dieu dans la création de l'homme ; ancienneté de l'espèce humaine, son unité : tels sont les points principaux sur lesquels nous aurons à fournir des explications. Leur étude donnerait à cet article un développement excessif ; nous la réserverons pour une autre communication, si la *Revue Apologétique* veut bien nous continuer sa bienveillante hospitalité.

P.-M. Périer.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

LA SOCIETE POLITIQUE ET LA PENSEE CHRETIENNE
LA SEMAINE SOCIALE DE REIMS

Tel le bon Samaritain, le Christ, toujours vivant dans l'Eglise, se penche sur la société humaine, gisante, saignante, profondément blessée. Fidèle à l'esprit du Christ, la Semaine sociale examinait l'an dernier à Lille les plaies « économiques » : elle voyait dans certaines parties du corps social les réserves vitales accumulées et inutilisées ; dans la plupart des autres la circulation était interrompue, et les membres paralysés. Cette année à Reims, en sa vingt-cinquième session, la Semaine sociale a poursuivi l'examen du grand malade : elle a découvert des désordres plus profonds, dans les centres nerveux eux-mêmes ; les troubles « économiques » supposent des crises politiques, l'Etat a perdu son autorité ou ne l'exerce plus pour le vrai bien de la Cité, on ne se maintient plus que par la violence ; et les membres vivants du corps social, les personnes humaines, ont perdu confiance, sécurité ; elles gémissent...

Le Libéralisme économique se scandalise de voir le Catholicisme chercher les remèdes d'une crise de production et d'échanges, et le Laïcisme politique crie aux ingérences abusives du spirituel dans le temporel si la pensée chrétienne prétend dire son mot sur le désordre de la Cité. Ceux qui mettent leur confiance dans la politique pure et veulent croire qu'elle se résout toute entière en problèmes de technique ou plus simplement de régime sourient de la naïveté des clercs ; volontiers sans doute ils compareraient leurs ordonnances à la médecine désuète, peu scientifique, du charitable voyageur de la parabole qui faisait ses pan-

sements avec de l'huile et du vin ! Plusieurs, incapables de concevoir que l'on puisse s'occuper de la Cité autrement qu'en partisan, accuseraient l'Eglise elle-même, tout comme les laïcistes, de se jeter indignement dans les luttes du forum.

Une Semaine sociale qui se tient à Reims trouve écrite dans l'histoire la réponse des faits à tous les soupçons d'impuissance et de malfaisance : la France, a-t-on dit, est sortie du baptistère de Reims ; il a été bon pour la nation française, sujette aux crises d'une rude adolescence, que le bon Samaritain l'aide à grandir et lui présente ses remèdes. Et la ville du sacre rappelle où l'Etat français est venu pendant des siècles puiser le meilleur de son autorité et comment la charité du Christ, vivante dans le cœur d'une Jeanne d'Arc, l'a sauvé aux jours de la plus angoissante détresse.

« La société politique se mutilerait elle-même et se rendrait inégale à sa tâche dans la mesure même où, vivant à part de l'Eglise..., elle renoncerait à bénéficier de la plénitude de grâce et de vérité que le divin Sauveur fait refluer vers son Epouse... Que s'il s'agit, en effet, de la pensée que la société politique doit avoir d'elle-même, personne n'en a parlé avec plus d'exacte précision ni d'une façon plus profondément « humaine » que les Pontifes romains. » Avec cette calme assurance, le cardinal Pacelli proclamait à la veille de la Semaine sociale la conviction divine que l'Eglise possède de pouvoir travailler efficacement au salut de la Cité terrestre ; et il bénissait d'avance, au nom du Souverain Docteur, l'effort que les professeurs allaient faire pour illustrer les enseignements de l'Eglise sur la société politique, pour les confronter avec les pénibles réalités d'aujourd'hui et chercher les vrais remèdes.

La Semaine sociale a donc pu distribuer ses enseignements sans être arrêtée par les défiances des uns ou le scepticisme des autres, mais avec la certitude de poursuivre l'œuvre de lumière et d'amour que le Christ veut accomplir ici-bas par le moyen de son Eglise. Non seulement le Secrétaire de Sa Sainteté écrivait comme sa préface doctrinale : la visite de deux cardinaux, du Nonce apostolique et de nombreux évêques rendait sensible la bienveillance et la confiance de la hiérarchie ; la voix grave et mesurée du cardinal de Paris ne craignait pas de prononcer : « Les semaines sociales font désormais partie de la vie normale de

l'Eglise », et d'ajouter que leurs comptes rendus in extenso constituaient le commentaire le plus riche des Encycliques pontificales. Enfin l'approbation très manifeste de l'archevêque de Reims, particulièrement réputé pour la sûreté de sa doctrine, venait comme authentiquer l'ensemble des enseignements de la Semaine.

Ceux-ci fournissent un trésor de faits, d'exposés théoriques et de jugements pratiques. On aimera particulièrement à relire la très suggestive synthèse que M. Eugène Duthoit a présentée dans la leçon d'ouverture[1]. On ne peut qu'admirer la probité intellectuelle, le sens catholique, la largeur ou mieux la hauteur de vues, la haute compétence en diverses disciplines, la mesure et la sérénité des professeurs de cette école supérieure... saisonnière et ambulante.

Peut-être cependant y aurait-il lieu de craindre que la forme des cours n'ait pas été toujours assez adaptée à la masse des auditeurs. Il est difficile, assurément, de parler un langage à la fois clair et scientifique à plusieurs milliers de personnes aussi diverses par l'âge, la culture, les préoccupations concrètes, et que réunit seule la bonne volonté de bâtir la cité de Dieu. Des apparences trop techniques, trop juridiques par exemple, la discussion prolongée de problèmes trop spéciaux, tout cela rebute plus d'un auditeur. D'autre part, des leçons trop longues fatiguent le corps et l'esprit, surtout quand elles s'ajoutent les unes aux autres tout le long d'une chaude journée d'été, et que cet effort doit se renouveler six jours de suite ! Même les celliers de Reims se laissent à la longue envahir par les ardeurs d'un soleil de feu ! Il est vrai que le président est à peu près inflexible sur l'heure : le professeur qui dépasse la durée réglementaire doit abréger ou couper. Mais combien il serait souhaitable que les cours soient ainsi préparés qu'ils n'aient pas à être mutilés ! Si le phénomène se reproduit trop souvent au cours d'une session, l'enseignement oral finit par être assez incomplet et par manquer d'équilibre ou d'harmonie...

*
* *

Le désordre de l'Economie mondiale révélait aux professeurs

1. *Politique et sens chrétien*. Le texte est paru aux éditions de la Chronique sociale de France, 16, rue du Plat, Lyon.

de Lille un désordre plus profond, un accès universel d'orgueil et de cupidité ; leur pénétrant diagnostic laissait donc apparaître qu'il ne suffisait pas, pour rétablir l'ordre, de recourir à des procédés de technique financière, industrielle et commerciale ; il faudrait redresser les volontés humaines et substituer au règne de l'orgueil et de la cupidité celui de la modération, de la justice et de la charité.

Quand on écoute le gémissement du membre inquiet et déçu de la Cité, et que l'on essaie de comprendre le sens profond de sa plainte, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il se sent blessé jusqu'au plus intime de lui-même, parce qu'une capitale injustice a méconnu en lui les droits de la personne humaine. La Révolution française les a proclamés avec une confuse et dangereuse emphase, en oubliant que la liberté des personnes humaines, leur droit strict à accomplir leur destinée (qui cessait du reste d'être certaine) ne pouvait ni les affranchir de la loi divine ni les arracher aux complexités, aux nécessaires hiérarchies de la vie sociale. L'individu, flatté, exalté au delà de la vérité et du droit, soi-disant affranchi de ses cadres... naturels, n'a pas tardé à devenir le jouet des plus forts, à se trouver asservi à la machine, au progrès matériel, à la cupidité, bref il n'a plus même joui, alors qu'on lui avait tout promis, de ses droits humains lés moins contestables. Il a compté, pour le délivrer, pour réaliser enfin son rêve déçu, sur la politique : électeur, il participerait, dans le total des individus égaux, à la souveraineté... Et depuis un siècle une poussée irrésistible, semblait-il, a emporté les peuples vers la démocratie. Or, les citoyens des démocraties ne semblent pas satisfaits : on les a vus depuis bien longtemps déjà, on les voit plus que jamais se grouper selon leurs intérêts — se soumettre à la servitude abolie de l'association pour obtenir de l'Etat que justice leur soit rendue, puis que, dans le désarroi de l'économie, ils soient tous les dernières victimes d'une prospérité perdue. Et voici l'Etat démocratique, ballotté entre les intérêts particuliers, impuissant à assurer le bien général, si bien que chacun se sent plus que jamais menacé et souvent atteint dans ses droits inaliénables. Les peuples, de plus en plus mécontents, et travaillés d'un besoin, souvent obscur, de justice, d'ordre, se jettent dans des expériences politiques nouvelles. La « liberté chérie », les individus l'aliènent entre les mains de dictateurs

tout-puissants, soutenus par un parti qui fait régner l'autorité la plus absolue ; les personnes humaines étouffent leur gémissement sous la contrainte et rêvent d'un mieux-être collectif, de prospérité matérielle et d'exaltation nationale. Nulle part les individus n'ont aliéné leur liberté aussi complètement que sous la tyrannie étatiste des Républiques soviétiques ; nulle part l'aspiration des personnes humaines vers la justice, vers la libre poursuite de leur destinée totale ne s'est cristallisée à pareil degré dans la convoitise commune des richesses, l'idolâtrie de la production des biens matériels. Peut-on imaginer chimère plus trompeuse pour empêcher l'homme de s'apercevoir qu'il n'obtient pas de la Cité le moyen ni même le droit de réaliser sa véritable destinée ?

Ainsi les souffrances avouées ou tues ou trompées du citoyen de notre temps révèlent que le désordre de la société politique tout comme celui de la société économique est par-dessus tout un désordre moral : méconnaissance par l'Etat des droits de la personne humaine, mépris de la justice distributive par calcul ou par faiblesse, également coupable, et plus profondément que tout cela volonté objectivement mauvaise d'affranchir de l'obédience divine la Cité terrestre, pour l'asservir à des idoles creuses et dangereuses, l'Individu souverain, la Nation, l'Etat lui-même, la dictature du rPolétariat ou la Prospérité matérielle.

*
* *

Il ne faut donc pas se moquer du « bon Samaritain » qui est le Christ et son Eglise ; si elle a compétence pour redresser les volontés mauvaises et enseigner ou rétablir les vérités morales, son intervention près de la Cité blessée sera utile, nécessaire, la plus nécessaire de toutes : car elle seule peut atteindre le mal jusqu'en sa racine.

La Semaine sociale a donc estimé que le premier service à rendre à la Cité serait de rappeler quelle était sa fonction providentielle. Elle est faite pour l'homme, et non l'homme pour elle ; le premier principe d'une saine politique est « le primat de l'humain » : « Dieu seul est Dieu, mais la personne humaine, créée à son image, appelée à une destinée éternelle dont Dieu même fait la béatitude, a une valeur suréminente par rapport à toutes

choses[1]. » Le groupement naturel des hommes en société a donc pour raison d'être de les aider directement ou indirectement à atteindre leur fin dernière ; il ne peut, il ne doit en aucun cas être un obstacle : le droit des personnes rachetées par le sang du Christ est absolu et prime tout. Si la société politique doit respecter ce droit essentiel, elle a pour fin propre de pourvoir au bien commun temporel de ses membres, de leur fournir cet ensemble cohérent, organisé, hiérarchisé de bonnes conditions de vie terrestre qui leur permette de mieux marcher vers la réalisation de leur destinée totale.

L'Etat est l'organe souverain de la société politique. Sa souveraineté est limitée par le droit naturel et par la souveraineté, supérieure en son ordre, de l'Eglise, seule chargée de pourvoir au bien spirituel, et dont la compétence et l'autorité doivent l'emporter dans les affaires mixtes, à la fois temporelles et spirituelles. De plus, si l'Etat tient dans la société politique la fonction suprême, l'autorité sans appel, il n'est pourtant pas toute la société politique, quoi qu'en pense, en dépit de la nature, l'individualisme révolutionnaire, prolongé par l'étatisme socialisant, qui congestionne la tête et paralyse les membres. Tous les membres sont appelés à travailler pour le bien de tous et doivent par ce service de la communauté réaliser une part de leur destinée terrestre. Des groupements plus petits que l'Etat sont pleinement aptes à procurer à la société tel bien utile ou nécessaire, matériel ou intellectuel, les organismes économiques et professionnels peuvent gérer les intérêts des professions et des diverses branches de l'économie ; le conflit actuel entre l'Etat et les groupements vient de ce que ceux-ci n'ont pas leur place normale et définie dans la société politique : dès lors leurs interventions ne peuvent être que violentes et anarchiques. A l'Etat de coordonner les activités fragmentaires, d'assurer une production harmonieuse des divers biens utiles aux hommes, en même temps que de veiller à la sécurité et à l'harmonie entre les individus et les collectivités : fonction supérieure de direction, d'arbitrage, d'organisation au sens le plus fort du mot qui ne supporte pas que l'Etat se laisse absorber par des besognes particulières, s'attelle à la fabrication des allumettes et à la vente des tabacs !

1. *Politique et sens chrétien*, p. 29.

La souveraineté de l'Etat est encore doublement limitée, d'une part par les obligations qu'il contracte à l'égard de la communauté des puissances et d'autre part par les droits inaliénables de la famille. Il n'est plus aujourd'hui de nation qui puisse prétendre qu'elle trouvera en elle-même tout ce qu'il faut pour assurer le bien commun de ses membres ; il existe un bien commun international ; la crise a assez prouvé qu'on ne l'oublie pas en vain. La famille est plus qu'une de ces associations inférieures à l'Etat, et qui peuvent efficacement concourir au bien commun ; elle n'est pas seulement la cellule-mère de la société civile : une fois celle-ci constituée, la fonction de la famille ne se borne pas à préparer de bons citoyens, des serviteurs du bien commun, mais elle doit aider ses membres à s'orienter vers leur fin strictement personnelle à s'orienter vers leur destinée éternelle elle-même.

Le conflit le plus violent entre l'Etat individualiste ou socialiste (la contradiction n'est que dans les mots) et la famille éclate à propos de l'éducation des enfants. L'Etat revendique le droit de les former selon sa métaphysique propre, et prétend de plus en plus à l'exclusivité ; il s'arrogera bientôt le droit de décider seul, et de bonne heure, de la vocation de l'enfant, au nom de l'intérêt social ; il est logique aussi qu'au nom du même principe il « stérilise » les citoyens qui ne pourraient être de bons reproducteurs, et qu'enfin, comme à Sparte, il décide du droit de l'enfant à vivre. Prétentions monstrueuses, directement opposées aux droits de la personne humaine, de la famille, première éducatrice, et de l'Eglise, souverainement compétente pour ordonner l'éducation vers la fin dernière. Mais ici encore on ne viole pas l'ordre sans s'exposer aux revanches de la nature. Il ne serait pas bon pour le développement intellectuel de l'humanité que tout foyer indépendant de culture ou d'éducation soit détruit, ni que des orientations hâtives arrêtent le souple, imprévisible développement des êtres humains, les fixent dans un ordre mécanique qui n'est pas celui du développement de la vie.

***

Le grand malade, la pauvre société politique, est bien du ressort du divin « Samaritain ». Il n'est pas de guérison possible

si le mal spirituel qui le mine dans tous ses organes vitaux n'est pas supprimé, si un principe nouveau de vie morale ne lui est pas infusé. Tous les remèdes « institutionnels » proposés par la Semaine sociale comme les applications souhaitables des vérités essentielles qui rattachent l'ordre politique à l'ordre général de la moralité, tous absolument seraient inopérants si la Cité n'était d'abord transformée par une révolution spirituelle. La primauté de l'humain en politique suppose la primauté de Dieu.

L'an dernier, M. Pierre Bayart concluait une leçon qui semblait s'attacher à un problème de pure technique financière, mais où il avait décelé la part prépondérante des passions humaines, par un appel à l'Action catholique spécialisée. Le vrai remède, affirmait-il, était là, parce que l'Action catholique spécialisée aux divers milieux fait entrer la pensée chrétienne en pleine vie, résout par elle les problèmes les plus divers que posent, chaque jour, les diverses activités professionnelles, économiques, familiales, — humaines ; et les solutions, adoptées et vécues par des élites organisées et rayonnantes développent partout une atmosphère nouvelle[1].

M. Eugène Duthoit proposait dès la leçon d'ouverture de la Semaine sociale de Reims une conclusion analogue à celle de M. Bayart. C'est par les voies éducatives que l'on remédiera d'abord, il le montrait, aux maux de la Cité. Et il ajoutait : « C'est le rôle de l'Action catholique de remplir la tâche préliminaire d'éducation religieuse, de rénovation des consciences, de redressement spirituel, d'où sortira la génération des artisans qualifiés de la Politique chrétienne[2]. » Le soir du premier jour de la Semaine, l'archevêque de Reims, dans un magistral discours, donnait à cette conclusion une solennelle consécration.

Faut-il donc, pour le moment, prendre son parti des misères de notre société et passer près du blessé, comme le prêtre et le lévite, sous prétexte qu'il n'est actuellement en état de recevoir aucun soulagement immédiat ? Assurément non. Voilà déjà de

1. M. Pierre Bayart a publié le texte de sa leçon avec des notes et références abondantes et un Avant-propos où, après avoir exposé sa méthode inductive, il développe la conclusion de son étude ; il montre donc comment l'Action catholique peut être un remède à la crise et justifie cette affirmation en rappelant les textes pontificaux qui font de « la réforme des mœurs » le premier remède au désordre social. *La circulation internationale des capitaux*, aux éditions de la Chronique sociale.

2. *Politique et sens chrétien*, p. 44.

longues années que le pape Léon XIII appelait les catholiques à se montrer les meilleurs des citoyens. Il est nécessaire que plusieurs des nôtres consacrent leurs forces au service direct de la Cité ; et, puisque l'Etat n'est pas toute la Cité active, il est dans les organismes professionnels, économiques, régionaux ou locaux, dans les groupements privés qui collaborent à l'éducation à la santé ou à la moralité publique bien des postes de service ou d'influence, mais où il faudrait partout que les catholiques s'organisent pour vivre complètement et rayonner dans leur milieu, et de là faire passer dans l'atmosphère même de la Cité l'authentique idéal chrétien.

A la lumière de ces principes de rénovation, on comprend mieux pourquoi les Souverains Pontifes se montrent si défavorables à l'embrigadement prématuré des jeunes par les partis politiques : « La politique en son temps, quand il le faut, parce qu'il le faut, disait Pie XI en 1924 aux étudiants italiens, avec une préparation complète, religieuse, culturelle, économique, sociale, une préparation d'autant meilleure que l'Action catholique, sans faire elle-même de la politique, veut enseigner les catholiques à faire de la politique le meilleur usage. » Les « artisans qualifiés » de la vraie politique humaine ne seront pas ceux qui auront dissipé leurs neuves ardeurs à combattre pour des causes de second ordre et se seront consumés bien souvent en agitations illusoires, mais qui les auront retenues et exercées par l'action religieuse éducative dans leurs milieux, en les enrichissant de vérité et de force surnaturelles.

Peu importent les sourires des sceptiques, le scandale des politiques à courte vue, les calomnies des laïcistes... Nous savons qu'une politique, fondée sur les principes chrétiens et menée sous l'impulsion des vertus chrétiennes, peut seule réaliser le bien humain. A qui aurait douté de la puissance constructive, de la bienfaisance sociale du Christianisme, la Cathédrale de Reims, mutilée, mais vivante et belle, aurait imposé la plus émouvante des apologies. Elle est l'œuvre de l'architecture la plus religieuse : son être transparent et comme immatériel s'élance avec force vers le Ciel ; et l'histoire du Christ et des Saints vit dans ses statues et ses bas-reliefs... Or l'art le plus religieux est aussi le plus bel art humain : jamais avant le Christianisme n'avait même été conçu un équilibre de pierre d'une pareille

audace, une harmonie de lignes, une expression de vie, à la fois aussi mesurées et aussi complexes. Le temple grec atteignait une perfection unique, dira-t-on ; la souplesse vivante de la statuaire grecque n'a pas été dépassée ; le Christianisme à Reims l'a retrouvée et affinée et déployée sur des espaces si vastes qu'il paraît presque s'en faire un jeu... Et le Parthénon semble petit auprès de la Cathédrale ; pourtant les proportions sont ici également justes... Elles font ressortir avec un autre éclat la puissance constructive, organisatrice, créatrice d'ordre et de beauté, de l'esprit, de la volonté humaine... Certes la Cathédrale n'a pas été l'œuvre d'un homme ni d'un jour ; il a fallu pour la bâtir la collaboration prolongée pendant trois siècles des pontifes et des rois, des architectes et du peuple chrétien tout entier... Et ce travail a produit le pur chef-d'œuvre de religion et d'humanité de qui la barbarie savante et destructrice n'a pu venir à bout : il reste plus facile de restaurer la Cathédrale que d'abattre ses ruines.

Il faudra des générations, un puissant effort collectif, pour rebâtir dans notre monde une solide cité chrétienne... Mais l'effort généreux de ceux qui croient à l'efficacité divine de la vérité révélée, de l'énergie pleine d'amour communiquée par le Christ, le vrai « bon Samaritain », cet effort-là doit aboutir. Et seul riche, en définitive, de sagesse et de valeur humaine, il peut seul construire la maison habitable par les personnes humaines.

M. Chaignon.

CHRONIQUES

Chronique d'Histoire religieuse contemporaine

1. L. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters.* Tome XVI, *Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Benedikts XIV bis zum Tode Pius VI* (1740-1799). 3ᵉ partie, *Pius VI* (1775-1799). Fribourg-en-Brisgau. Herder, 1933,. In-8, XI-678 pages. Prix . 15 marks.

2. E. SOL. *Dans la tourmente révolutionnaire.* Paris, Picard, 1933. In-8, 418 pages. Prix : 30 fr.

3. J. PETER et Dom POULET, *Histoire religieuse du département du Nord pendant la Révolution* (1789-1802). Tome II. Du 9 thermidor au lendemain du Concordat. Fasc. XLI des *Mémoires et Travaux des professeurs des Facultés catholiques de Lille.* Lille, Economat des Facultés catholiques, 1933. In-8, 408 pages. Prix : 50 fr.

4. J. P. KIRSCH, *Kirchengeschichte.* Tome IV, 2ᵉ partie. I. A. VEIT, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus* 1648 *bis zur Gegenwart,* 2ᵉ partie. *Im Zeichen des herrschenden Individualismus* 1800 *bis zur Gegenwart.* Fribourg-en-Brisgau. Herder, 1933. In-8, XXX-518. Prix : 18 marks.

5. Henri WELSCHINGER. *Le divorce de Napoléon.* Collection Autour de Napoléon. Paris, Plon, 1933. In-12, 315 pages. Prix : 15 fr.

6. Jean HOFER, C. SS. R., *Saint Clément Hofbauer,* 1751-1820.

Traduit de l'allemand par René Krempps C. SS. R. Paris, Lethielleux, 1933. In-8, x-480 pages.

7. J. Brugerette, *Le prêtre français et la société contemporaine.* Tome I. *La restauration catholique* (1815-1871). Paris, Lethielleux, 1933. In-8, viii-312 pages. Prix : 30 fr.
8. Ernest Sevrin, *Dom Guéranger et La Mennais.* Essai de critique historique sur la jeunesse de dom Guéranger. Paris, Vrin, 1933. In-12, 354 pages. Prix : 20 fr.
9. G. Goyau et P. de Lallemand, *Lettres de Montalembert à La Mennais.* Introduction de Georges Goyau. Paris, Desclée, De Brouwer, 1933. In-8, xxviii-320 pages. Prix : 25 fr.
10. *Société de Saint Vincent de Paul. Livre du Centenaire.* Tome I, *L'œuvre d'Ozanam à travers le monde*, 1833-1933. Paris, Beauchesne, 1933. In-8 viii-332 pages, 10 pl. Prix : 30 fr.
11. Edouardo Soderini, *Il pontificato di Leone XIII.* Tome I, *Il conclave. L'opera di ricostruzione sociale.* Milano, Mondadori, 1933. In-8, xx-454 pages. Prix : 28 livres.

Il convient de signaler au début de cette chronique l'achèvement d'une des plus importantes œuvres historiques qui aient été entreprises en ces cinquante dernières années : le dernier volume de l'*Histoire des Papes* que M. L. Pastor commençait en 1886, est sorti des presses cette année. L'ambition de l'illustre historien quand il s'attacha à l'étude de l'histoire pontificale, avait été de doter le public savant d'une *Histoire des Papes*, qui fut vraiment scientifique et put remplacer pour les xvie et xviie siècles l'*Histoire des Papes* de Ranke, trop inspirée ici et là par des préjugés anti-romains. A cet effet, il était devenu l'hôte assidu des Archives Vaticanes dont Léon XIII lui avait ouvert l'accès, en attendant qu'il y admit tous les travailleurs ; la Bibliothèque Vaticane, les diverses bibliothèques et archives de Rome, de nombreux dépôts d'archives publiques et privées d'Italie lui furent des plus familières, aussi bien que la plupart des bibliothèques et archives de l'Europe. Travailleur infatigable, d'une prodigieuse érudition, L. Pastor accumula ainsi de précieux matériaux d'où il tira une *Histoire de la Papauté* depuis la fin du moyen âge, qui ne comprend rien moins que 22 volumes au texte serré, où sont au bas des pages des notes très riches de renseignements, où sont publiés en appendice un nombre considérable de textes inédits. Sa

Geschichte der Päpste qui repose sur une documentation infiniment plus large que celle de Ranke a renouvelé l'histoire de l'Eglise à l'époque moderne. Aussi a-t-elle connu le succès le plus vif ; un grand nombre de ses volumes ont été réédités, des traductions en diverses langues en ont été exécutées.

Cet historien d'une loyauté qui n'eut d'égale que son érudition ne connut jamais d'autre règle que celle de dire le vrai dans son intégralité. Il ruina des légendes, révéla des faits qui rendirent désormais impossible telle ou telle apologie. On n'a pas oublié les jugements sévères qu'il porta sur plusieurs des papes de la Renaissance. S'il faut regretter que parfois il ait été victime de préjugés nationaux, volontiers je crois qu'il ne le fut pas d'une manière consciente.

Quelque activité qu'il ait apportée à la rédaction de son œuvre L. Pastor mourut, en 1928, avant qu'il l'ait vue complètement imprimée ; il lui restait alors à paraître l'Histoire des Papes depuis la seconde moitié du XVI[e] siècle jusqu'à la fin du XVIII[e]. Du moins les manuscrits étaient prêts, et grâce au dévoué concours de plusieurs amis du défunt, la maison Herder fut à même d'éditer les six derniers volumes qui manquaient. Aujourd'hui, comme nous le disions, cette monumentale *Histoire des Papes* est achevée.

Le dernier volume qui couronne l'œuvre est entièrement consacré au pontificat de Pie VI. Elu après un long et pénible Conclave le 14 février 1775, le nouveau pontife rappelé par plus d'un côté quelques-uns de ses prédécesseurs de la Renaissance. Comme eux, il eut le goût des arts et constitua à grands frais de vastes collections de sculptures antiques : des musées furent construits pour les abriter ; d'importants travaux furent entrepris dans Rome et hors de Rome ; l'assèchement des Marais Pontins fut tenté. La prodigalité même avec laquelle Pie VI combla ses parents de faveurs, de dignités, fit penser aussi au népotisme d'autrefois.

Si le mal de l'hérésie protestante ne ravagea pas l'Eglise comme au XVI[e] siècle, un autre qui ne fut pas moins grave, celui de l'incrédulité, se répandit dans toute l'Europe. L'action dissolvante des philosophes se trouva singulièrement facilitée par les attaques dirigées contre l'autorité suprême par les tenants du jansénisme, du gallicanisme et du fébronianisme. Pie VI dut faire front à ces adversaires qui pour lui résister, ne trouvèrent que

trop d'appui auprès des princes séculiers. A juste titre, M. Pastor insiste sur les obstacles que rencontra le pontife dans son activité apostolique. Il s'étend en particulier sur les conflits qui le mirent aux prises avec l'empereur Joseph II, sur les difficultés qui surgirent entre la France et le Saint Siège quand la Révolution eut commencé. Plus d'un tiers du volume est consacré à l'histoire religieuse de la Révolution française, histoire qui s'appuie non seulement sur les nombreux ouvrages qui ont été publiés en France, mais sur ceux qui ont paru à l'étranger et sur des documents d'archives romaines. Ainsi l'on suit dans ses détails le douloureux calvaire du pontife.

En 1781, le chef de l'Eglise avait, chose inouïe pour l'époque, quitté Rome pour se rendre à Vienne, afin d'essayer de se concilier Joseph II. En 1798, un spectacle plus extraordinaire encore fut présenté au monde, le Pape fut emmené de sa capitale par les autorités françaises, contraint de traverser l'Italie, de franchir les Alpes en dépit de son âge et de ses infirmités pour être interné à Valence et y mourir le 29 août 1799. Pie VI avait eu un pontificat de 21 ans 6 mois et 2 semaines, le plus long qu'ait connu un pape après celui qui était attribué à saint Pierre.

Les ennemis de l'Eglise crurent en avoir définitivement fini avec elle, en voyant disparaître dans l'exil son chef. « Ils étaient, écrit M. Pastor, pleins de joie d'avoir attaché la cocarde à la tiare, d'avoir déployé les étendards de la souveraineté du peuple sur la tombe pontificale et d'avoir fait reposer en terre qui n'avait pas été sanctifiée le cadavre du pape banni ». Combien durent-ils être trompés. L'historien clôt son livre en évoquant la scène de l'élection pontificale dans l'île Saint-Georges de Venise », du 14 mars 1800. En Pie VII, l'Eglise retrouva un chef qui devait présider à sa renaissance. C'est sur un acte de foi que se termine l'*Histoire des Papes*, actes de foi dans les destinées de la papauté et dans celles de l'Eglise ; il est inspiré à l'auteur par ses convictions catholiques ; il lui est aussi dicté par cette étude qu'il a poursuivi plus que tout autre. N'y a-t-il pas vu qu'aux crises les plus graves succédaient toujours de splendides triomphes ?

2. Sur l'histoire de la Révolution dans le Quercy, l'infatigable travailleur qu'est M. E. Sol, archiviste du diocèse de Cahors, nous apporte un nouveau livre : *Dans la tourmente révolutionnaire*. Reprenant le sujet qu'il avait déjà traité à d'autres points de vue

dans les ouvrages précédents dont nous avons parlé ici : *la Révolution dans le Quercy ; Eglise constitutionnelle et réfractaire, Sous le régime de la séparation*, il montre comment la guerre menée contre l'Eglise catholique romaine ne cessa d'aller se développant depuis la loi sur la Constitution civile. Les membres du clergé en furent les premières victimes, mais furent aussi atteints ceux qui favorisèrent l'exercice secret du culte. M. Sol comprend encore dans son exposé les personnes qui furent inquiétées pour leur attachement au régime disparu. Beaucoup de documents provenant comme toujours des Archives nationales, des archives du Département du Lot et d'un certain nombre de communes, permettent à l'historien de raconter avec beaucoup de détails comment les poursuites s'engagèrent, les procès s'instruisirent, les sentences s'exécutèrent.

A son récit, M. Sol a joint des appendices où nous trouvons d'abord mentionnés avec leurs références aux collections générales, les lois et décrets de janvier 1791 à mars 1794 concernant les questions qu'il aborde ; les parties essentielles en sont publiées. Ce recueil est par là susceptible de rendre des services à ceux qui étudient spécialement l'histoire religieuse de la Révolution. Viennent ensuite des listes d'ecclésiastiques du Lot qui figurent soit sur les arrêtés du Directoire et du département comme touchant de traitements ou pensions, soit sur d'autres documents. Les travailleurs sauront gré à M. Sol d'avoir mis ainsi à leur disposition les précieux renseignements qu'il a recueillis au cours de ses laborieuses recherches.

3. C'est une œuvre beaucoup plus synthétique que nous trouvons dans l'*Histoire religieuse du département du Nord*, de M. le chanoine Peter, professeur à l'Université catholique de Lille et de dom Poulet bénédictin de l'abbaye de Wisques. Commencé en 1930, elle s'achève aujourd'hui par le tome II qui conduit cette histoire depuis la chute de Robespierre, jusqu'au lendemain du Concordat.

On y voit comment, en dépit des efforts du gouvernement central, pour maintenir la persécution religieuse, une réaction se produisit timide d'abord, puis bientôt ouverte. Le culte chrétien reprit et se propagea sous l'irrésistible poussée de l'opinion publique. Quand des lois plus tolérantes furent votées, il redevint public soit avec des prêtres constitutionnels, soit avec des prêtres

romains qui acceptèrent de prêter les serments exigés ; il resta clandestin quand il fut exercé par des prêtres refusant tout serment. Il fallut le coup d'Etat du 18 fructidor pour arrêter ce recommencement de vie religieuse, mais, après une nouvelle période de Terreur, le gouvernement se trouva de plus en plus dans l'impossibilité de faire exécuter les mesures de rigueur. Dans le Nord comme dans presque tout le reste de la France, la foule déserta les fêtes républicaines pour revenir à ses vieux offices. Je ne saurais trop attirer l'attention sur les pages où étudiant l'action parallèle des Eglises romaine et constitutionnelle, M. Peter montre de quels éléments elles furent composées après 1795, comment elles furent organisées, quels furent leurs procédés d'apostolat quelles furent enfin leurs relations réciproques. Récit des plus objectifs, où l'on voit très bien comment l'Eglise romains gagne de plus en plus du crédit, tandis que l'Eglise constitutionnelel qui cependant a fait un sérieux effort pour se reconstituer, va toujours s'anémiant davantage jusqu'à ce que le Concordat lui donne le coup de grâce.

L'œuvre s'achève sur l'histoire des premières applications du Concordat, sur les difficultés qui surgissent entre le nouvel évêque Mgr Belmas, un ancien constitutionnel, et son clergé dont une grande partie est composée de réfractaires. Les prêtres romains ne pardonnent pas à leur chef un passé que d'ailleurs il ne paraît pas lui-même regretter. « Si officiellement la pacification religieuse est proclamée, conclut M. Peter, pratiquement dans le Nord, la paix ne commencera à régner qu'après de longues années sous l'effet du silence imposé par le pape. »

Comme dans le premier tome, le récit repose sur une documentation très riche puisée soit aux Archives régionales, soit dans les archives du Nord de la France et de la Belgique. Les auteurs l'ont très habilement mise en œuvre, évitant de se perdre dans de longs détails. L'un des principaux mérites de l'ouvrage est de faire très bien comprendre ce que fut la vie religieuse dans le Nord ; elle ne sera pas inutile par suite pour se rendre compte de ce qu'elle fut dans les autres régions. Il est superflu, ce me semble, d'ajouter que la plus stricte impartialité a présidé à sa rédaction. Combien il serait à souhaiter que nous eussions pour beaucoup d'autres régions de la France de semblables ouvrages !

4. — La nouvelle *Histoire de l'Eglise* de Mgr Kirsch que nous

avons récemment présentée à nos lecteurs comme devant remplacer celle du Cardinal Hergenröther longtemps classique[1], vient de s'augmenter d'un nouveau volume. Il est l'œuvre de M. André Veit, professeur à l'Université de Fribourg-en-Brisgau ; déjà nous lui devions l'*Histoire de l'Eglise* depuis les traités de Westphalie jusqu'à la fin du XVIIIe siècle ; il la poursuit dans le présent livre jusqu'à notre époque contemporaine.

Le fait qui lui paraît dominer cette période est celui de l'individualisme des Etats comme celui des personnes en face d'une Eglise qui, fidèle à son idéal, tend au contraire à grouper les membres de la grande famille romaine et à leur donner conscience de leurs droits et devoirs réciproques. Cet individualisme conduit à des heurts et des conflits aussi bien sur le terrain économique que sur le terrain politique, heurts et conflits que l'esprit catholique ne réussit pas à conjurer mais que du moins il essaie de tempérer autant que ce lui est possible. Après avoir dans un premier livre exposé ce que fut la vie de l'Eglise dans la période napoléonienne, M. Veit décrit les principaux courants politiques, sociaux, économiques, intellectuels qui s'accusèrent en notre époque contemporaine ; il définit l'attitude que prit vis-à-vis d'eux l'Eglise romaine et montre comment, sous la conduite de ses chefs, les pontifes de Rome, elle s'efforça de préserver ses fidèles de l'erreur, de développer en eux les vertus chrétiennes ; il décrit son action conquérante dans le monde par les missions. Il retrace ensuite dans une troisième partie l'histoire particulière des divers pays ou contrées. La quatrième partie est consacrée aux Eglises séparées, qu'elles soient hérétiques ou schismatiques ; il finit par l'étude des sectes qui ont continué ou commencé d'exister en notre temps.

Ce livre est assurément un remarquable tableau d'ensemble de la vie de l'Eglise. Un grand nombre d'indications bibliographiques, soit disséminées au bas des pages, soit réunies à la fin du volume en forme d'appendice, en font un bon instrument de tra-événements contemporains. Ce qu'on pourrait souhaiter en certains endroits, c'est une plus grande précision, une plus parfaite exactitude de l'exposé. Il est arrivé à l'auteur de faire des omissions, de laisser passer des erreurs. En voici quelques-unes qui intéressent spécialement l'histoire ecclésiastique de la France. P.

1. Voir la *Revue Apologétique* de décembre 1932, p. 766.

153, contrairement à ce que pourrait faire penser le texte, Marc Sangnier s'est pleinement soumis à la décision de Pie X condamnant le Sillon ; *ibid.*, peut-on dire que l'Association catholique de la Jeunesse française, « qui donna tant d'espérances à Pie X, prépara de grandes désillusions à Pie XI en devenant l'Action française » ? P. 188, il est parlé de la restauration de l'ordre bénédictin ; je n'ai pas vu qu'il y fût question de dom Guéranger et de la fondation de Solesmes. P. 203, la *Vie catholique*, qui paraît rue Garancière, 3, n'est pas une des publications de la Maison de la Bonne Presse. P. 229, le fondateur de l'Action libérale, M. Jacques Piou, ne fut jamais l'abbé Piou. P. 463, Auguste Sabatier, l'auteur de l'*Esquisse de la philosophie et de la religion*, ne doit pas être confondu avec Paul Sabatier, qui a donné une si vive impulsion aux études franciscaines. Ce sont là taches légères comme les fautes d'impression qui se rencontrent dans les indications bibliographiques ; elles sont excusables et pour ainsi dire inévitables dans un livre dont le sujet est aussi étendu. Je ne les signale que parce qu'elles se peuvent corriger facilement ; elles ne doivent pas diminuer l'estime que mérite l'œuvre

5. — La Maison Plon a été très heureusement inspirée en rééditant l'excellent livre que M. Welchinger avait autrefois consacré au divorce de Napoléon, un des meilleurs qui aient été écrits sur ce sujet. L'historien y avait montré quelles raisons avaient conduit l'empereur à rompre les liens matrimoniaux qui l'unissaient à Joséphine de Beauharnais, pour épouser Maoie-Louise, la fille de l'empereur d'Autriche ; il avait exposé les circonstances dans lesquelles s'était accomplie la séparation et comment s'était contracté le nouveau mariage. Ce qui nous intéresse tout spécialement dans ce livre, ce sont les abondants détails donnés sur les procès canoniques qui s'instruisirent en vue d'obtenir une sentence de nullité du mariage religieux célébré, on le sait, à la veille de la cérémonie du couronnement. De l'examen des faits, M. Welschinger concluait que ce mariage avait très bien pu ne pas avoir été conclu validement, mais au pape seul ressortissait la cause. Comme la sentence de nullité prononcée en 1810 ne le fut pas par lui, la seule autorité compétente, Napoléon n'était pas libre d'épouser Marie-Louise.

Cette conclusion semble bien être celle qui doive être retenue.

6. — Le vœu que nous avions exprimé, il y a quelques années[1], de voir mise à la portée des lecteurs ignorant l'allemand la belle biographie de saint Clément-Marie Hofbauer du R. P. Hofer, vient d'être réalisé : il y a quelques semaines, est sortie des presses une traduction française des plus remarquables par son exactitude et son élégance. Nous en sommes redevables au R. P. Kremer, de la province belge des Rédemptoristes. Grâce à lui on connaîtra beaucoup mieux dans les pays de langue française le rôle joué par Clément Hofbauer dans l'expansion de la congrégation fondée par saint Alphonse de Liguori, rôle à ce point considérable que le traducteur n'hésite pas à voir en lui un second fondateur, le « continuateur providentiel de l'œuvre d'Alphonse de Liguori ». De même saura-t-on combien fut féconde son action apostolique dans l'Europe orientale et l'Europe centrale au commencement du XIXe siècle. Cette action eut pour théâtre tout particulier la ville de Vienne où, grâce à cet homme de Dieu, s'opéra une véritable restauration de la vie religieuse. N'était-ce pas l'un de ses disciples, le cardinal Rauscher, prince-archevêque de Vienne qui disait : « Ce ne fut qu'après son intervention qu'on a pu parler de nouveau d'une Vienne catholique et d'une vie catholique à Vienne. » Puisse cette traduction avoir autant de lecteurs qu'en a eus l'ouvrage dans son texte allemand ; elle le mérite à tous égards.

7. — En un peu plus de trois cents pages, M. J. Brugerette nous présente un intéressant exposé de l'histoire de l'Eglise de France depuis 1815 jusqu'en 1871. Ce qui fait l'originalité de son œuvre, c'est qu'elle insiste sur l'action exercée par le clergé dans la société française, sur le zèle et le dévouement avec lequel les évêques, les prêtres des paroisses ou de l'enseignement, les religieux, se sont employés à répandre la vérité chrétienne, à restaurer la vie religieuse, à soulager les misères physiques non moins que les morales. Les liens qui les unissaient au chef de l'Eglise sont allés se resserrant toujours davantage dans la période étudiée ici et la définition de l'infaillibilité pontificale du 18 juillet 1870, a clos des controverses qui, en France au moins autant qu'en d'autres pays, avaient mis aux prises gallicans et ultramontains. Historien consciencieux, M. Brugerette rend un égal hommage à tous ceux qui collaborèrent à la grande œuvre, quelles qu'aient été leurs tendances ; il ne dissimule pas les erreurs commises. Des

1. Voir la *Revue Apologétique*, t. XXXIX (1925), p. 498.

recherches dans les archives lui ont permis d'ajouter ici et là à ce que lui avaient déjà appris les ouvrages publiés. Les bibliographies placées à la fin de chaque chapitre signalent les ouvrages essentiels. J'ai été toutefois surpris de ne point voir mentionner la thèse de M. Maurain : *La politique ecclésiastique du Second Empire de* 1852 *à* 1869. Cette nouvelle histoire de l'Eglise de France, qu'achèveront deux volumes consacrés à notre époque contemporaine, est digne du meilleur succès.

8. — Il est peu de personnages qui, comme La Mennais, exercèrent sur ceux qui l'approchèrent ou furent ses disciples une aussi grande puissance de séduction. Au temps où il rompit avec la Restauration parce qu'elle lui paraissait trahir la cause de l'Eglise, quand, pour défendre les intérêts de la religion, « les plus sacrés de tous », il fonda son journal *l'Avenir*, il vit venir à lui une ardente jeunesse laïque et ecclésiastique, des plus distinguées par le talent comme par la vertu. On peut dire qu'à peu d'exception près, tous ceux qui avaient vingt ans en 1830 et qui marquèrent ensuite dans le mouvement catholique, entrèrent dans son sillage et un moment subirent profondément son action. De ceux là fut dom Guéranger, le futur restaurateur de l'ordre bénédictin en France, alors prêtre séculier et cherchant sa voie.

Déjà il avait été parlé de ses relations mennaisiennes dans l'importante biographie que lui consacra, en 1909, sous le voile de l'anonymat, son second successeur à la tête de l'abbaye de Solesme, dom Delatte. Mais, étudiant la correspondance même de dom Guéranger de 1829 à 1833, M. Ernest Sevrin se rendit compte que l'historien, trop discret, avait trop minimisé les attaches menaisiennes du célèbre religieux. Dans un ouvrage qu'il vient de publier, il établit que les rapports de l'abbé Guéranger avec La Mennais, qui commencèrent en 1829, se prolongèrent jusqu'en 1833. Le jeune prêtre gravita longtemps dans on orbite ; il ne fut pas seulement de l'Ecole politique de l'*Avenir ;* il fit aussi sienne la philosophie menaisienne du sens commun et de la raison universelle. S'il se garda de suivre dans la révolte le grand homme, il n'en fut pas moins suspect quelque temps en raison de son passé menaisien.

La Mennais et le futur dom Guéranger s'étaient rapprochés sous l'empire d'une commune répulsion pour le gallicanisme et d'un

semblable attachement au doctrines ultramontaines. Le disciple resta fidèle à la cause que le maître abandonna.

Cette étude que M. Sevrin nous présente comme une contribution à l'histoire de dom Guéranger en est une aussi à l'histoire de la crise menaisienne de 1829 à 1833. A ces deux titres elle doit retenir l'attention.

9. — Montalembert fut un autre disciple de La Mennais, mais combien il fut plus étroitement lié avec lui, combien il lui fut plus affectueusement attaché. On sait comment, attiré par la seule perspective de servir l'Eglise et la liberté, il était venu, à la lecture des premiers numéros de l'*Avenir*, se mettre à la disposition des rédacteurs de ce journal. Alors commencèrent avec le chef de l'Ecole des relations qui allèrent toujours se resserrant davantage. Montalembert et La Mennais vécurent ensemble les heures enfiévrées des ardentes discussions que provoqua la campagne de l'*Avenir*, les heures douloureuses du voyage à Rome. Ils ne se virent plus ensuite qu'à de rares intervalles, mais ils ne cessèrent pendant trois ans de correspondre. Tandis que l'ancien défenseur des droits de la papauté allait s'écartant toujours davantage des voies de l'obéissance, le jeune homme qui traversait en ce moment même une douloureuse crise de cœur décidait, après un instant d'hésitation, à demeurer fidèle à l'Eglise et à son chef. L'admiration passionnée, l'ardente affection qu'il avait vouées à celui qu'il n'hésitait pas à appeler son « bien-aimé père », le déterminèrent à multiplier auprès de lui les conseils, les exhortations, les supplications pour lui persuader de se soumettre.

C'est dans la correspondance de Montalembert et de La Mennais, surtout de 1833 à 1836, que l'on peut suivre dans tous ses détails le douloureux drame qui eut un si tragique dénouement. Depuis 1898 nous connûmes par l'édition de M. Forgues les lettres de La Mennais ; celles de Montalembert à La Mennais viennent d'être publiées. Combien devons-nous savoir gré à M. Georges Goyau et à Mlle P. de Lallemand, l'auteur de travaux remarquables sur Montalembert, de les avoir exhumées de la poussière des archives et de les avoir mises à la disposition des historiens. Il les ont accompagnées de notes qui les éclairent complètement. En une introduction où se manifeste une fois de plus le rare sens psychologique qui le caractérise, l'éminent historien qu'est M. Goyau analyse la crise dans toute sa complexité et ses complications ; il la

suit jusqu'à la catastrophe finale qu'il a bien raison d'appeler « la plus grande du XIX[e] siècle religieux ».

Ces lettres sont des documents des plus précieux pour pénétrer la psychologie de La Mennais et celle de Montalembert ; combien aussi nous font-elles comprendre cette période de notre histoire religieuse !

10. — En 1833, au temps de la crise menaisienne, un jeune étudiant, Ozanam, qui avait lui aussi subi l'influence du Maître, fondait avec quelques-uns de ses amis une réunion pour s'occuper de bonnes œuvres, en particulier pour visiter les pauvres à domicile. Ce furent là les débuts très modestes de la Société de Saint Vincent de Paul qui, aujourd'hui, ne compte pas moins de 179.389 membres groupés en 13.164 conférences, réparties à travers le monde entier. Il convenait de célébrer le centenaire de cette institution qui s'est révélée l'une des plus bienfaisantes de l'Eglise moderne, de dresser à cette occasion le bilan des efforts accomplis des résultats obtenus. Cela a été fait par les soins d'historiens aussi qualifiés que MM. Georges Goyau, Lanzac de Laborie, Augustin Fliche, Jacques Zeiller, Léon Celier, P. Verhaegen, etc. Après un premier chapitre où M. Lanzac de Laborie décrit l'organisation du Conseil général, définit son rôle, retrace les vicissitudes de son histoire, les autres auteurs de l'ouvrage racontent les origines et le développement des conférences de Saint Vincent de Paul dans les différentes parties du monde ; ils donnent un tableau des formes très diverses que revêtit leur activité, toujours commandées par le souci d'amener un contact réel et personnel entre le pauvre et son visiteur. Des notices substantielles venues d'à peu près tous les pays, les riches archives conservées au siège central de la Société sont les sources auxquelles il a été puisé pour rédiger ces études d'ensemble. Des cartes des graphiques, des statistiques très précises complètent ces exposés. Ce livre d'histoire, qui sera bientôt suivi d'un autre consacré aux fêtes du centenaire, est un magnifique témoignage de la puissance et de l'efficacité de la charité catholique dans le monde en notre temps.

11. — Depuis longtemps nous attendions cette histoire du pontificat de Léon XIII que, du vivant même du grand pape, le comte Soderini avait commencé de préparer. Particulièrement lié avec le pontife et ses familiers, il n'avait pas eu seulement le précieux avantage de le fréquenter beaucoup, d'avoir été très mêlé à la vie

du Vatican et d'avoir été ainsi au courant de beaucoup de choses, il avait encore vu mettre à sa disposition d'importants documents sur toute la carrière du chef de l'Eglise, documents provenant soit des archives de la famille Pecci, soit des archives du Saint-Siège. En raison de ses relations il put encore consulter sur certains points, spécialement sur le conclave de 1878, des notes inédites de toute première valeur, des lettres, celles de Mgr Martinucci, préfet des cérémonies, et de l'oratorien don Calenzio, le conclaviste du cardinal Bartolini. L'auteur s'est donc trouvé des mieux informés pour écrire l'histoire d'un pontificat qui compte parmi les plus considérables de ceux des temps modernes.

La pensée première du comte Soderini avait été de nous présenter d'abord une étude sur Pie IX et le Risorgimento : elle nous aurait fait mieux entendre l'attitude de Léon XIII en face de la monarchie italienne ; mais c'eût été retarder longtemps la publication de son œuvre qui était prête ; nous sommes heureux qu'il ne l'ait pas suivie.

Le volume aujourd'hui sorti des presses s'ouvre par une histoire très détaillée et neuve des derniers moments de Pie IX, du conclave qui suivit sa mort. On y voit comment, contrairement à une opinion qui fut longtemps accréditée, le cardinal Pecci fut de ceux que le pontife mourant avait indiqués au Sacré Collège pour être porté à la dignité suprême. Dans l'enceinte du conclave, le cardinal Bartolini fut son grand électeur ; il réussit à lui rallier en peu de temps la majorité des suffrages ; aussi les délibérations des cardinaux ne furent-elles pas très longues : commencées le 18 février 1878, elles se terminèrent le 20 par l'élection du cardinal Pecci.

Qui était ce nouveau pontife ? Quelles étaient ses origines, quelle avait été sa formation, sa carrière ? Quel était son tempérament, son caractère ? Quelles qualités allait-il mettre au service de l'Eglise ? Le comte Soderini répond à ces questions dans la deuxième partie de son livre. Les pages qui y sont du plus vif intérêt sont celles qui sont consacrées à la nonciature de Mgr Pecci en Belgique. Le jeune prélat s'y révèle ce qu'il fut toute sa vie, singulièrement avisé et prudent, ennemi des solutions extrêmes. Une telle politique n'est pas de celles qui plaisent ; souvent, sur le moment même, elle ne satisfait guère les parties qui sont aux prises ; mais l'avenir la justifie. Mgr Pecci en fit l'expérience une

première fois en Belgique : il la renouvela quand il eut à gouverner l'Eglise entière. Nommé évêque de Pérouse à son retour de Bruxelles, il fut longtemps uniquement occupé de l'administration de son diocèse : représentant une tendance d'esprit très différente de celle du cardinal Antonelli, secrétaire d'Etat, il vivait retiré dans son évêché, même après qu'il eut été introduit dans le Sacré Collège. Ses loisirs étaient consacrés à l'étude : d'une curiosité très vive le cardinal Pecci s'intéressait à tout ; dès cette époque il se préoccupait des problèmes sociaux, les plus graves de tous. Sans le savoir, celui qui devait être placé à la tête de l'Eglise se préparait admirablement à remplir sa mission.

Une des grandes œuvres du pontificat de Léon XIII fut en effet celle de la reconstruction chrétienne de la société contemporaine. Le comte Soderini montre dans la dernière partie de son livre comment le pape l'accomplit. Pour rendre au monde une solide base intellectuelle, le chef de l'Eglise voulut restaurer l'étude de la philosophie thomiste qu'il cultivait depuis longtemps ; ce fut à la lumière des idées maîtresses de l'Ange de l'Ecole qu'il entreprit de remédier aux maux dont souffrait son temps : ceux du divorce, du libéralisme politique et économique, du socialisme. L'historien raconte comment les questions sociales s'imposèrent au pontife, de quelle manière il encouragea les catholiques à les étudier pour leur apporter les solutions commandées par la justice chrétienne. Léon XIII indiqua lui-même ces solutions dans la célèbre encyclique *Rerum novarum*. De très curieux détails sont donnés sur la façon dont elle fut préparée, sur les conditions mêmes dans lesquelles elle fut rédigée ; nous y saisissons sur le vif les méthodes de travail du pontife. Ce tableau de l'activité sociale du chef de l'Eglise s'achève sur l'histoire de l'encyclique *Graves de communi* destinée à dirimer les discussions qui s'étaient élevées entre les catholiques sur le sens à donner à la *Démocratie chrétienne*. Ce volume se clôt sur le récit des derniers moments et de la mort du pape Léon XIII.

Le pontife avait demandé à son jeune ami de faire une œuvre d'histoire et non un panégyrique. Son désir a été pleinement exaucé. Aussi épris de vérité que bien documenté, le comte Soderini fait très bien comprendre dans ce livre le rôle hors de pair que joua à la fin du XIXe et au commencement du XXe siècle la puissance spirituelle de la papauté, alors qu'il semblait ne plus y

avoir de place que pour la puissance matérielle. Combien nous souhaitons qu'il ne tarde pas à nous donner les autres volumes qu'il nous annonce sur la politique de Léon XIII à l'égard de l'Italie, de la France et de l'Allemagne. Certes ils ne seront pas d'un moindre intérêt. Et pourquoi n'y ajouterait-il pas cet autre qu'il nous dit être prêt sur *Pie IX et le Risorgimento* ?

(*A suivre.*)

A. Leman.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Le missionnaire catholique des temps modernes (problèmes, exigences, nécessités de son apostolat)[1]

Nous avons déjà parlé dans cette Revue[2] de plusieurs récents et importants ouvrages de missiologie : nous y signalions la publication d'un nouvel ouvrage de M. Paul Lesourd. L'auteur, archiviste-paléographe, s'est efforcé de donner une vue d'ensemble des problèmes actuels des mission catholiques, complétant ses précédents livres (l'*Année misionnaire*, l'*Evangélisation des colonies françaises*, l'*Œuvre scientifique des Missionnaires catholiques dans les colonies françaises*) d'ordre strictement documentaire et statistique. Les questions les plus diverses sont abordées dans cet ouvrage : l'adaptation, le rôle des élites, le clergé indigène, la collaboration des missionnaires et des coloniaux, les écoles, la famille et la polygamie, l'esclavage, le travail forcé et les questions sociales, la lutte contre l'opium, les Missions et les nationalismes, la xénophobie, le bolchevisme, l'Islam, le protestantisme, la crise des vocations missionnaires, la crise des ressources financières, l'avenir des Missions catholiques[3]. L'énoncé de tous ces sujets montre l'ampleur et l'importance du programme que s'était tracé l'auteur. Il nous donne sur chacun des points traités une documentation intéressante qui rassemble les données éparses dans diverses publications et qui est en général objective, l'auteur se

1. Paul Lesourd. Librairie Flammarion, Bibliothèque d'études catholiques et sociales, 1933, 2 vol. de 260 et 235 p., 12 fr. chacun.
2. *Revue Apologétique*, avril 1933, pp. 424-433.
3. Nous avons suivi strictement l'ordre des chapitres de l'ouvrage.

ralliant d'ordinaire aux conclusions des auteurs qu'il cite ; à ce titre il rendra service à ceux qui étudieront ces questions, en leur évitant des recherches de documentation ; il sera encore utile pour donner une initiation élémentaire à ceux qui ignoreraient les questions missionnaires : l'ouvrage est tout désigné par exemple pour les cercles d'études de collèges ou de cercles de jeunesse. Mais au public cultivé, déjà au courant des principales questions missionnaires, le volume n'apprendra rien ou presque : il n'est en effet à peu près qu'un recueil de citations sur chacun des sujets abordés, et encore ces citations sont-elles limitées à quelques articles de revues ou à des ouvrages de vulgarisations ; quelques références, toujours les mêmes, reviennent au bas de chaque page : comptes rendus des Semaines de missiologie de Louvain que l'auteur a dépouillés abondamment et très consciencieusement, conférences missionnaires de l'Institut catholique de Paris, compte rendu de la Semaine sociale de Marseille sur « le problème social » aux colonies. Nos grands problèmes coloniaux de M. Georges Hardy, Grandeur et servitudes coloniales de M. Albert Sarraut, tel est, avec les communiqués de l'Agence Fides, l'essentiel de la documentation de l'auteur. Outre son peu de variété, nous pourrons lui reprocher d'être un peu trop sommaire et de se restreindre à peu près exclusivement aux publications françaises et au point de vue français.

Une autre déficience de ce livre est son manque d'originalité, l'absence d'un travail approfondi sur des questions à la vérité très complexes et très délicates mais sur lesquelles on aurait aimé trouver, surtout dans un ouvrage de cette Bibliothèque d'études catholiques et sociales où sont parus déjà des ouvrages d'une pensée aussi solide que profonde, des aperçus nouveaux ou au moins renouvelés par une enquête attentive et des réflexions mûries par un long et studieux contact avec les sujets traités[1]. Seul le dernier chapitre du tome second a une allure plus personnelle : « Les Missions catholique, suprême espoir de la civilisation chrétienne » : malgré des réserves et de louables efforts pour exprimer une conception purement chrétienne de l'évangélisation, l'auteur se rallie

1. *Le Répertoire africain*, du R. P. Henri Dubois, s. j., que nous avons vivement recommandé (cf. *Revue Apologétique*, avril 1933, pp. 429-433) nous paraît être actuellement le meilleur ouvrage de missiologie à consulter.

trop, nous semble-t-il, aux fameux principes de Henri Massis en proclamant en même temps son accord avec les opinions de certains journalistes qui n'ont rien de spécifiquement missionnaires. « Chrétienne offensive de l'Occident contre l'Orient », écrit M. Lesourd (t. II, p. 208) et nous comprenons bien sa pensée ; mais l'apostolat missionnaire ne peut pas être une offensive, même chrétienne, de l'Orient contre l'Occident : c'est d'une part lui donner une allure belliqueuse qu'il n'a pas, et qui est bien susceptible de provoquer des réactions; c'est d'autre part prolonger (malgré les nuances que l'auteur s'est efforcé d'y mettre), la dangereuse confusion entre l'Occident et l'Eglise catholique[1].

Paul CATRICE.

II. — L'œuvre sinologique du R. P. Wieger

Un des meilleurs sinologues contemporains est mort récemment, et il nous semble intéressant de lui consacrer quelques lignes dans cette Revue, puisque, missionnaire catholique et savant de grande valeur, le R. P. Wieger, S. S., a joué un rôle considérable dans les études contemporaines de sinologie. Le R. P. Wieger, né à Strasbourg le 9 juillet 1856[2], prit d'abord à l'Université de Strasbourg son doctorat en médecine et il exerça quelques années sa profession avant d'entrer dans la Compagnie de Jésus en 1880, à l'âge de 24 ans. Il fut ordonné prêtre en 1887 et il s'embarqua pour la Chine le 9 septembre de la même année : il devait y rester jusqu'à sa mort, le 15 mars 1933, soit 46 années de séjour ininterrompu en Chine, sans aucun retour en France ; ayant été

1. Nous regrettons aussi ce passage sur le clergé indigène : « Puissent tous ces prêtres indigènes ne jamais faire cause commune avec les ennemis de l'ordre (?) et ne jamais provoquer la formation d'églises nationales indépendantes de Rome ! La présence des Missionnaires étrangers encadrant le clergé indigène, ou du moins vivant dans ses parages, pendant encore un certain nombre d'années, semble, à ce point de vue, bien utile pour étouffer les velléités de schismes ou... d'inertie. » (T. I, p. 71.) C'est faire la preuve d'une méfiance que rien, semble-t-il, n'autorise présentement et que le Saint-Siège ne semble pas du tout partager.

2. Les données biographiques de cette note sont empruntées à un article du R. P. Pierre Delattre, s. j., dans la *Revue d'Histoire des Missions* (Paris, Editions Spes), juin 1933, pp. 213-259. Cet article nécrologique ne donne que peu de renseignements sur les ouvrages et les tendances du P. Wieger. Le R. P. Alexandre Brou, s. j., vient de publier dans *les Etudes* (20 août 1933, pp. 474-486), un article sur l'œuvre du P. Wieger : il complète très bien, pour l'analyse des ouvrages, la notice du P. Delattre.

invité en 1917 à donner à l'Institut catholique de Paris une série de conférences sur l'histoire des croyances religieuses en Chine, il rédigea entièrement ces conférences mais se contenta de les faire lire par le R. P. de Grandmaison.

Le R. P. Wieger vécut ces 46 années de mission dans la région du Tche-ly sud-est, actuellement vicariat apostolique de Sien-hsien, desservi par les Pères Jésuites de la province de Champagne (73, rue des Stations, à Lille). On trouvera à cette adresse une revue trimestrielle aussi bien informée qu'agréable à lire : *Chine, Ceylan, Madagascar*. Il utilisa d'abord ses connaissances médicales en organisant dans la mission et aux environs un important service médical de préparation de remèdes, distribution de ces remèdes aux dispensaires et aux catéchistes des villages, surveillance de l'emploi de ces médicaments et des soins donnés ; cet apostolat médical produisit d'excellents résultats grâce à la compétence technique du Père. Mais le R. P. Wieger s'orienta bientôt vers un autre apostolat : remarquablement doué pour l'étude du chinois, il se consacra de plus en plus à la sinologie, où il devint un maître reconnu par tous les missionnaires, qui utilisent ses publications linguistiques et ses ouvrages apologétiques, aussi bien que par les plus distingués orientalistes qui s'accordent à proclamer son infatigable érudition.

L'œuvre sinologique du R. P. Wieger est immense : une « Bibliographie méthodique des œuvres du P. Wieger », publiée par le R. P. Henri Bernard, S. J., dans les *Dossiers de la Commission synodale* (Délégation apostolique à Seiping, n° de novembre 1932[1]) comporte 62 titres d'ouvrages (dont certains en plusieurs volumes), plus de nombreux tracts de propagande et de controverse. Cette œuvre peut se diviser en deux parties : œuvre proprement missionnaire, destinée surtout à faciliter aux jeunes missionnaires l'apprentissage de leur apostolat, en leur fournissant des « catéchèses » ou des recueils de sermons appropriés a la chrétienté chinoise, ou composée pour la formation religieuse des nouveaux chrétiens et pour la propagande chrétienne auprès des païens ; œuvre proprement scientifique, soit études linguistiques soit surtout études d'histoire, de littérature, de philosophie, des

1. Les ouvrages du R. P. Wieger ont été imprimés et sont en vente à la Mission de Shien-shien (Hopeh, Chine). Ils sont en dépôt à la Société d'éditions géographiques, 184, bd St-Germain, Paris 6e.

croyances religieuses. Ce sont ces derniers ouvrages qui forment la part la plus importante, la plus connue, celle aussi qui sera la plus durable de l'œuvre du P. Wieger. Citons en particulier[1] les trois grands ouvrages qui ont fait la réputation du P. Wieger et qui sont une base essentielle de la connaissance de la Chine : *Histoire politique de la Chine depuis l'origine jusqu'en* 1929 (grand in-8°, 2.103 pages, avec 25 cartes dans le texte, paru d'abord en 1923 mais l'ouvrage s'arrêtait alors à 1912, année de la Révolution) — *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours* (3e édition, 1927 [la 1re en 1917 et la 2e en 1922], grand-in8°, 775 p.[2]). — *La Chine moderne :* 10 volumes parus de 1921 à 1932. Ces dix volumes, d'une immense richesse de documentation, sont d'un intérêt considérable pour l'étude de la Chine moderne ; sous des titres curieux ou piquants (t. I Prodromes, 1932 ; t. II Le flot montant, 1921 ; t. III Remous et écumes, 1922 ; t. IV L'outre d'Eole, 1923 ; t. V Nationalisme, 1924 ; t. VI Le feu aux poudres, 1925 ; t. VII Boum ! 1927 ; t. VIII Chaos, 1931 ; t. IX Moralisme, 1932 ; t. X ...Ismes divers, Syllabus, 1932), ils s'essayent à tracer, d'après les seuls documents chinois, l'évolution des idées et l'agitation des milieux politiques et scolaires depuis 1919 ; le R. P. Wieger choisit dans les publications chinoises les articles les plus suggestifs ; il les traduit ou en donne une ample analyse (avec des extraits du texte chinois en regard) ; ces documents, il les replace dans leur contexte historique et littéraire et parfois il les commente de quelques phrases mordantes. Nous avons ainsi des sources abondantes pour une étude de la Chine moderne et de quelques-unes de ses tendances dominantes : le nationalisme, le protestantisme, l'anarchie des idées, des mœurs et des institutions, la propagande bolcheviste. Ce sont des « pièces originales, traduites à l'intention de ceux auxquels il importe de savoir ce qui se pense et se dit dans la Chine contemporaine ».

« Ces pages contiennent ce qui s'enseigne en Chine et par suite

1. Cette bibliographie a été reproduite par l'hebdomadaire *la Politique de Pékin*, du 11 mars 1933.

2. Cette histoire parut d'abord en résumé dans *Christus* (4e édit., chap. IV, Religions et doctrines de la Chine, pp. 132-195), puis elle fut reprise en trois articles du *Dictionnaire apologétique :* Chine. Religions et doctrines (col. 508-526). Chine (Sages de la) (col. 526-530). Chinois (Livres) (col. 530-2), enfin elle fut donnée en leçons à l'Institut catholique de Paris. La 2e édition de l'ouvrage fut traduite en anglais en 1927.

ce qui s'y croit, car la foi aveugle aux paroles du maître n'est pas encore éteinte et ne s'éteindra pas de sitôt dans le pays de Confucius. Elles vous donneront la clef du présent et, si vous savez tant soit peu lire entre les lignes, elles vous révéleront l'avenir. » (T. IX, Moralisme officiel, p. 4.)

Pourtant les historiens de la Chine ne pourront, nous semble-t-il, se contenter de recourir à ces documents, si précieux et si suggestifs soient-ils. Le R. P. Wieger s'est visiblement efforcé d'être impartial, mais il est aussi visible qu'il n'aime pas la jeune Chine et ses jugements ou même le simple choix de ses documents risquent d'être affectés de ce manque de bienveillance ou au moins d'objectivité[1]. Le R. P. Wieger a très justement décrit certains caractères de la Chine moderne : indiscipline, agitation fébrile, surtout mouvement antichrétien et même antireligieux : « La Chine nouvelle n'a pas de religion officielle, n'en veut pas avoir et ne veut d'aucune chose qui ait une religion pour base. Ceux qui la dirigent ont mis une dizaine d'années à élaborer la morale civique jugée suffisante, laquelle s'enseigne maintenant officiellement dans les écoles. C'est un alliage de traditions indigènes avec des idées exotiques. A la doctrine nationale, on a retranché la foi en Dieu et à la survivance des âmes, tout ce qui faisait sa force. A l'étranger on a emprunté quelques pensées belles et vagues, bulles de savon irisées. Résultat : un moralisme élégant mais sans nerf, et qui n'oblige à rien, comme on a soin de le dire et de le redire aux élèves... La formule officielle par rapport à toute religion est : ne pas croire, ne pas contredire, mais ignorer. » (T. IX, Moralisme officiel, u. 3.) De ces inquiétantes tendances vers le matérialisme et le positivisme, le P. Wieger a bien montré les sources dans la France athée et l'Angleterre ou les Etats-Unis protestants. Il nous a aussi dépeint certaines vagues de bolchevisme et de persécution religieuse qui ont déferlé sur la Chine et ont été une grave menace pour le Christianisme. L'on ne peut ignorer ces aspects de la Chine moderne, mais il nous semble qu'il ne faut pas les considérer exclusivement ni unilatéralement, car il est d'autres aspects plus réconfortants, en particulier cet effort loyal et courageux de

1. A cette tournure d'esprit il convient d'ajouter aussi un ton souvent ironique ou dédaigneux, parfois même méprisant pour la jeune Chine, ce qui, on le comprend, n'est pas pour lui attirer toujours la sympathie des Chinois.

reconstruction du pays malgré toutes les difficultés et les rivalités, ce développement de l'instruction qui, si elle peut être dangereuse étant mal orientée, est aussi nécessaire au pays, cette volonté des étudiants de travailler au bien de leur pays. Sans prendre ouvertement parti, le R. P. Wieger met principalement l'accent sur les premières tendances, plus manifestes et plus marquées. Ses sentiments sont particulièrement visibles dans son appréciation de Sun-Yat-Sen et du Triple Démisme qui diffère de celle, plus optimiste et plus nuancée, du R. P. d'Elia, S. J. Le tableau de la Chine moderne que nous présente le P. Wieger paraît donc à la fois exagéré et incomplet ; il n'en reste pas moins qu'il fournit à l'historien des documents et des bases de jugements que l'on ne trouvera pas ailleurs d'une façon aussi accessible.

A l'origine des jugements du R. P. Wieger sur la Chine, nous trouverons peut-être les premières impressions qu'il éprouva à son arrivée en Chine : dans une lettre adressée à son Provincial, en 1889, il se plaint de la difficulté du travail missionnaire : « Cette mission est bien certainement, sans que cela paraisse, une des plus dures qu'ait actuellement la Compagnie, et pour le corps, et surtout pour le cœur... On travaille, on s'ingénie... le plus souvent : insuccès net ou bien, après un commencement de succès, soudain tout s'évanouït. Des chrétiens faits par les missionnaires, beaucoup ont apostasié, peu valent grand'chose. » Et le R. P. Delattre qui reproduit cette lettre dans l'article déjà cité ajoute : « Quelques années plus tard, Mgr Bulté, vicaire apostolique du Tchély su-est, en visite au noviciat de Gemert, nous donnait, pour la même raison, une note identique : « Nous ne sommes assurés de la conversion d'un Chinois que lorsqu'il est mort. » Dix ans ne devaient pas s'écouler que les chrétiens, surpris par le mouvement des Boxers, infligeront à cette note pessimiste le plus consolant démenti[1]. » Cette « note pessimiste », « ce jugement un peu dur (qui) ne doit évidemment pas être pris à la lettre », comme dit encore le R. P. Delattre, se retrouvent dans une bonne partie de l'œuvre du P. Wieger : témoin par exemple cet article sur « L'apostolat des classes dirigeantes en Chine » (en italien) qu'il publia dans la revue *Pensiero missionario*[2] et où il se montre bien dur autant pour les lettrés de la vieille Chine que pour les étu-

1. *Revue d'Histoire des Missions*, article cité, pp. 245-6.
2. Décembre 1930, pp. 392-398.

diants et les intellectuels de la Chine nouvelle ; témoin surtout l'Epilogue de son Histoire des croyances religieuses en Chine (pp. 697-700) : s'il s'y montre assez sympathique à la grande masse des illettrés chinois, peuple « plutôt superstitieux qu'incrédule », il charge à fond contre les lettrés : « Prise en masse, la classe lettrée est inconvertissable, à cause de ses vices honteux, de sa morgue stupide et de son indifférence blasée. » « Parole terrible dans la bouche d'un apôtre, écrit justement à ce sujet M. Léopold Levaux[1], parole à faire sauter le cœur dans une poitrine chrétienne. Ce n'est, ni plus ni moins, que la réprobation de millions d'êtres humains et la conversion du quart de l'humanité déclarée implicitement impossible, car ces réprouvés en sont la classe dirigeante ! On éprouve un étonnement d'autant plus profond et d'autant plus douloureux de voir un jésuite traiter de la sorte les lettrés chinois que ses grands prédécesseurs du XVIIIe siècle se sont adressés presque exclusivement aux lettrés et qu'ils ont obtenu parmi eux des conversions nombreuses et admirables. » Et nous pourrons ajouter d'ailleurs que les Missionnaires jésuites contemporains continuent cette tradition de confiant optimisme en se livrant aussi généreusement aux œuvres d'apostolat intellectuel parmi les classes dirigeantes de la Chine. Ces missionnaires de Shanghai, de Tientsin, de Hongkong et des autres nombreuses œuvres scolaires en Chine savent joindre à la science indéniable du R. P. Wieger cette estime et cet optimisme sans lesquels aucun travail ne peut sérieusement aboutir.

S. Exc. Mgr Costantini, Délégué apostolique en Chine, dans une remarquable conférence sur « la culture missionnaire et la Chine d'aujourd'hui[2] », a donné sur ce problème de l'apostolat des classes dirigeantes en Chine d'importantes observations qu'il faut lire pour connaître la pensée de l'Eglise à cet égard : « Le fait que se multiplient les exemples de Chinois d'élite, patriotes distingués, qui embrassent la Foi parce qu'ils ont compris la beauté et la pureté de la doctrine chrétienne, doctrine de rédemption universelle, est plus efficace que n'importe quel raisonnement pour démentir

1. Léonard Levaux, *L'Orient et nous* (éditions de l'Aucam, Louvain), p. 66 en note.

2. Traduit de l'italien dans le *Bulletin des Missions* (Lophem-lez-Bruges), septembre et décembre 1931. Les citations se trouvent dans le numéro de septembre, p. 154 et 157.

tous les préjugés contre le Christianisme et, en particulier, le préjugé si funeste de la dénationalisation... Le moment est d'autant plus intéressant et plus grave que la Chine se transforme *ab imis fundamentis* et nous demande, si nous ne voulons pas être écartés de ce mouvement de renaissance, un nouvel et plus généreux effort dans le champ de la pensée et de l'action... Le Missionnaire n'a aucun préjugé politique ou culturel contre la Chine nouvelle. Il l'aime comme sa patrie d'adoption et veut sincèrement son bien. Il désire, avec un loyal respect des légitimes aspirations du peuple chinois et par des moyens légitimes, apporter sa propre contribution à la renaissance de la Chine. Il ne demande, en échange, que la liberté et la sécurité qui sont les biens de tous les peuples civilisés. Mais il est évident qu'en face de situations nouvelles il doit se trouver à la page et être armé des mêmes instruments de la culture profane pour se frayer un chemin et faire connaître les vérités qui rendent les hommes vraiment libres[1]. »

Paul CATRICE.

III. — Péguy et la crise actuelle

C'est Joseph Folliet qui tout récemment, au cours de son intéressante enquête menée dans l'*Aube*, notait parmi les « jeunes » interrogés par lui ces deux traits : déclin de Maurras, apogée de Péguy, devenu le véritable *doctor plebis*. Ne semble-t-il pas en effet que de plus en plus nous nous tournions vers celui dont la mort s'accorda si bien avec la vie ? Que de fois, en face des tragiques péripéties que nous vivons depuis des mois, sur le plan de la pensée et sur le plan de l'action, nous nous surprenons à murmurer : « Si Péguy était là ! »

Il est là et c'est Daniel-Rops qui nous en assure dans sa récente étude sur *Péguy* (Flammarion, édit.), en même temps qu'il ex-

1. Un autre missionnaire en Chine, le R. P. Henri Doré, s. j., mort le 4 décembre 1931, est également l'auteur d'importantes études sinologiques : il a publié en 1924, sur l'invitation du Délégué Apostolique en Chine, son « Manuel des superstitions chinoises », « petit ouvrage de première utilité pour tout nouveau missionnaire »; il rédigea d'importants travaux sur le Bouddhisme : 15 volumes sont aujourd'hui parus. (Voir sa notice biographique dans les Relations de Chine, 42, rue de Grenelle, Paris 7e, juillet 1933.)

plique l'attirance de l'auteur d'*Eve* sur la jeunesse contemporaine, cette jeunesse qui s'exprime par exemple dans le groupe *Esprit*. On sait comment ces jeunes hommes se sont résolument dressés contre le désordre moderne, caractérisé notamment par la suprématie de l'argent et des forces matérielles au détriment des forces spirituelles et qu'ils ont osé prononcer le mot redoutable et équivoque de « Révolution ».

Dans cette voie, il y a vingt ans et plus, Charles Péguy les avait précédés en génial précurseur. Péguy est d'abord un homme qui n'a pas pris son parti du mal universel humain et qui, dès sa jeunesse, dès le temps de *Marcel* et la première *Jeanne d'Arc*, s'est posé le problème : « Qui faut-il sauver ? Comment faut-il sauver ? » Sans doute, la vraie réponse, il ne la donnera parfaite qu'après ce que nous appelons sa conversion, mais elle était déjà ébauchée, en germe, dans ses premiers livres. Que cela ne nous empêche donc pas de reconnaître tout ce qu'il y avait de grand et d'implicitement chrétien dans cette révolte d'une conscience pure devant le mal, individuel ou social, devant toute injustice, n'atteignerait-elle qu'un seul individu !

Cette révolte, elle rend un son étrangement humain chez cet ami des livres, ce connaisseur des classiques gréco-romains, resté jusqu'au bout le fils de la rempailleuse de chaises du faubourg Bourgogne à Orléans. Comme sa *Jeanne d'Arc*, il a senti vivement, profondément, en plein cœur, la misère humaine, celle surtout des pauvres gens, misère matérielle et spirituelle, et bien loin de s'en désintéresser, il s'y est jeté, pour ainsi dire à corps perdu, se collant au réel dans une pensée de dévouement à ses frères, vivant, avant la lettre, du dogme de la communion des saints. « Son destin, écrit M. Rops, ne lui aurait pas paru avoir de sens s'il n'avait été lié à celui d'un ensemble d'hommes. » Et sans doute, il ira trop loin, s'il est possible, dans la conception altruiste de sa destinée, s'il faut voir là, avec M. Rops, la principale raison qui l'empêcha de pratiquer intégralement le catholicisme, pour ne pas « trahir » l'immense armée des pécheurs, rester l'un d'eux, en s'abandonnant à Dieu et à la Sainte Vierge. Mais qui ne pourrait avouer que cette fidélité, même paradoxale, a quelque chose de touchant ?

En tout cas, Péguy a eu raison de réclamer la primauté de la *mystique*, de l'idéal auquel on croit, sur la *politique*, c'est-à-dire

sur les combinaisons plus ou moins habiles par lesquelles on recule indéfiniment devant les mesures salvatrices, les ruptures libératrices et les initiatives fécondes. Péguy ne fut sans doute pas un saint, ni un Père de l'Eglise, il fut un « héros », un héros qui a pensé sa vie et qui l'a réalisée telle qu'il l'a pensée, *usque ad effusionem sanguinis*.

Essentiellement fidèle à lui-même, il a pourtant pris parti contre « l'habitude », écrivant par exemple qu'il y a quelque chose de pire que d'avoir une âme perverse, c'est d'avoir une âme *habituée*... et que « ce qu'il y a de plus contraire au salut même, ce n'est pas le péché, c'est l'habitude ». A condition de sous-entendre que l'habitude, chez un chrétien désabusé, dans le fond convaincu qu'il n'y a rien à faire pour les autres, est l'une des formes les plus insidieuses du péché. Ici, quels sujets de réflexions salutaires pour nous catholiques, on trouverait chez Péguy ! N'est-il pas trop vrai que cet héroïsme, cette énergie à bousculer notre quiétude, a quelque chose de déconcertant pour nous et que peut-être nous donnons prise, du moins certains d'entre nous, et à de certains moments, à cette réflexion du terrible visionnaire :

« Les catholiques sont vraiment insupportables dans leur sécurité mystique. S'ils croient que les saints étaient des messieurs tranquilles, ils se trompent. »

N'est-il pas parfois trop exact, que dans notre sphère, là où nous sommes responsables devant Dieu, nous nous résignons trop facilement et sans douleur à cette dégradation de la mystique, pour laquelle Charles Péguy et ses milliers de frères sont morts à la Marne, à Verdun... et ailleurs ?

Ne sommes-nous pas trop souvent ou du moins n'apparaissons-nous pas de ceux qui acceptent de prendre pour l'ordre véritable *un pardessus jeté sur du désordre* et ne nous arrive-t-il pas de substituer à la vraie religion, en esprit et en vérité, « une morale de carnet de caisse d'épargne », où d'ailleurs il ne s'agit pas seulement de garer son argent, mais aussi d'autres préjugés, des « reprises de Dieu ».

C'est peut-être que nous oublions de nous poser la question naguère murmurée par Jeanne : « Qui faut-il sauver ? Comment faut-il sauver ? » ou du moins, que l'ayant posée, nous éludons la réponse, la réponse héroïque que Péguy nous donne par sa

vie, cette vie si remplie d'un homme, toujours préoccupé de rendre son « optimum et son maximum ».

Certes, il n'est pas question de canoniser Péguy et de ne pas déplorer que l'Eucharistie ait manqué à cet autre pèlerin de l'absolu. Mais, tout de même, nous avons le droit de saluer en lui, avec les jeunes hommes d'aujourd'hui, un vrai Maître, disciple authentique de celui qui est pour nous le Maître unique...

Il ne s'agit pas non plus de sembler préconiser imprudemment la révolution violente, ni même l'instauration brusque de l'ordre social chrétien : ce serait trop évidemment mépriser et l'esprit de l'Evangile et les enseignements de l'histoire. Mais — et en ceci les jeunes d'*Esprit* sont à approuver — il est une sorte de conformisme, d'acceptation du monde moderne qu'il faut radicalement rejeter, quitte à être bien persuadé que c'est d'abord en soi-même qu'il faut faire la « révolution ».

E. D.

PETITE CORRESPONDANCE

I. — POUR ETUDIER ERNEST PSICHARI

Q. — *Un récent article de la Revue des Deux-Mondes, d'ailleurs un peu tendancieux, me donne à penser qu'il y aurait lieu d'étudier de plus près le cas d'Ernest Psichari, pour dégager avec plus de précision, la portée apologétique de sa conversion. N'y a-t-il pas de nouveaux documents qu'on pourrait utiliser,* à côté du VOYAGE DU CENTURION et des VOIX QUI CRIENT DANS LE DÉSERT, sans parler de la biographie de Mlle Goichon ?

R. — Il faut en effet ajouter à cette bibliographie les *Lettres du Centurion* publiées chez Conard l'an dernier et le livre de Mlle HENRIETTE PSICHARI, *Ernest Psichari, mon frère* (Plon).

Voir aussi les *Lettres et Entretiens de Charles Péguy*, publiés il y a quelques années, dans les Cahiers de la Quinzaine, (l'Artisan du Livre).

II. — LE CHEMIN DE LA CROIX

Q. — *Connaissez-vous une étude courte mais substantielle, sur le Chemin de la Croix, au point de vue historique, canonique et ascétique?*

R. — Prenez celle du P. G. HOORNAERT. *Le Chemin de la Croix*, qui vient de paraître aux éditions Rex, à Louvain (10 francs belges).

REVUE DES REVUES

REVUES PHILOSOPHIQUES

Revue de métaphysique et de morale. — Juillet-septembre 1932. — R. Berthelot. « *L'astrobiologie et la pensée de l'Asie : Essai sur les origines des sciences et les théories morales.* » L'astrobiologie serait une représentation du monde intermédiaire entre celle adoptée par les peuples sauvages (néolitiques, africains, océaniens) et celle de la science moderne et de l'occident européen. Cette conception qui a longtemps dominé, en Asie et dans la Méditerranée orientale est caractérisée par une compénétration de l'idée de loi astronomique (loi numérique, périodique, de nécessité et d'harmonie) et celle de vie végétale et animale (tout serait vivant, même le ciel et les astres). L'auteur montre, en la partie de son étude parue en ce numéro, comment l'humanité est passée de l'idée bisolaire régnant à l'origine (idée dérivée déjà de l'animisme : on attribue aux astres la vie et la conscience, comme aux êtres de la terre), à l'idée astrobiologique. L'étude de l'humanité faite sous cet angle de l'astrobiologie est ingénieuse, vraie sans doute en bien des points ; mais elle est aussi bien hypothétique, et trop fortement dominée par les conceptions évolutionnistes de Tylor ou Frazer. — J. Joergensen. « *Remarques sur les principales implications métaphysiques des théories et des idées récentes de la Physique.* » L'auteur reprend sous ce titre l'étude de la question posée sous cette forme au 7e Congrès international de philosophie en septembre 1930 : « Les récents progrès de la physique ont-ils une importance au point de vue métaphysique ? » Et il y répond affirmativement. Il nous semble que sa réponse serait tout autre si une théorie plus réaliste de la connaissance et de l'être lui avait permis de situer plus exactement physique et métaphysique. — M. Souriau. « *Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne?* » Le problème est étudié historiquement et en fonction de l'étude de M. Bréhier parue en la même revue en 1931, pp. 133 à 162, mais, pour aboutir à une conclusion différente, en raison de la place que tient saint Augustin dans l'histoire de la pensée humaine. Ce n'est pas seulement, en effet, Platon et Plotin que l'on retrouve en lui, mais une psychologie et une métaphysique nouvelles, inspirées de sa conversion au Christ. Et « les éléments élaborés par Augustin se déploient en éventail à travers toute l'histoire de la philosophie ». — D. Parodi. « *Le cheminement de la pensée selon M. Emile Meyerson.* » Exposé et critique sympathiques, mais non aveugles du « Cheminement » et, en un sens tout au moins, de toute l'épistémologie, de M. Meyerson puisque M. Parodi, a pris soin de situer cet ouvrage par rapport aux précédents. — A. Bloch. « *L'enseignement philosophique et la réforme scolaire de demain.* »

Réflexion d'ensemble sur les caractères actuels de l'enseignement élémentaire de la philosophie, sur ses fins, sur les défauts internes qui peuvent en compromettre la valeur, sur les moyens qui peuvent permettre de le rendre plus sincère et plus efficace. » Si l'on ne souscrit pas au programme d'enseignement proposé à titre indicatif pour l'étude de la psychologie, on ne peut moins faire que d'approuver l'ensemble de cet « examen de conscience pédagogique ».

— *Octobre-décembre* 1932. — L. Robinson. « *L'immortalité spinoziste* ». On trouvera, sous ce titre, exposé comment et pourquoi, selon Spinoza, « l'âme en tant qu'elle perçoit les choses par le premier genre de connaissance (l'imagination source d'idées inadéquates à la pensée divine) est vouée à la destruction; en tant qu'elle perçoit par la connaissance du deuxième et troisième genre (les universaux et les essences) elle résiste à la mort. » — Th. Ruyssen. « *Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.* » L'auteur s'efforce de montrer en cet article comment la croyance à ce droit est une idée vivante qui a inspiré puissamment certaines phases de l'histoire (il en note les traces chez les Hébreux, les Grecs, les Romains, au Moyen Age, à l'époque moderne) et sans doute dans un prochain article il montrera comment elle est en train de pénétrer le droit positif. — R. Ruyer. « *Sur une illusion dans les théories philosophiques de l'étendue.* » — A. Zawirski. « *Les logiques nouvelles et le champ de leur application.* » — C. Bouglé. « *Sur la philosophie de Ferdinand Buisson.* » Il serait mieux d'intituler ce travail très sympathique « comment son âme et sa vie expliquent la philosophie de Ferdinand Buisson et comment sa philosophie a inspiré sa vie. » — Ch. Blondel. « *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, d'après M. Lévy-Bruhl.* » Simple exposé montrant comment L. B. a été amené « à constituer la catégorie affective du surnaturel et à y voir la clé des croyances, institutions et pratiques primitives relatives aux puissances invisibles. » Des formules de ce genre jugent une œuvre.

— Avril-juin 1933. — J. Lequier : « *Prescience et Liberté* ». — Note inédite, au sujet des rapports de la liberté, avec la prescience d'une part, selon Lither, Wickliff, Jansénius, Pascal et Descartes, avec le principe de contradiction d'autre part. — E. Geismor : « *La personnalité de Kierkegaard* » : Conférence faite à l'Institut des Etudes scandinaves de la Faculté des Lettres de Paris, où l'on tente de faire comprendre cette œuvre toute de sincérité dans la recherche et la marche vers une conversion à un christianisme authentique, nettement inspiré du Nouveau Testament, et comment c'est dans cette sincérité qu'il faut chercher la raison d'être de son ironie mordante et de sa lutte contre l'Eglise officielle. — J. Ghéréa : « *Le moi et le monde* » (1er article). L'auteur s'efforce d'analyser une conscience « qui n'interpréterait jamais ses données comme objectives, ou plutôt, ...les prendrait telles quelles ». Cette hypothèse d'un « être qui, tout en ayant nos sens et nos facultés, n'aurait pas l'idée de non-moi », n'est-elle pas arbitraire ? On peut au moins le penser, car il n'est pas vrai qu'avant toute métaphysique ébauchée, le non-moi apparaisse n'être

qu'une construction de l'esprit. — L. Blanchet : « *La Préparation du « Cogito » cartésien dans la philosophie grecque* ». — Dans son ouvrage sur « *Les antécédents historiques du « je peux, donc je suis* » (Paris, Alcan 1920). M. B. avait tenté de démontrer comment le Cogito avait été emprunté par Descartes à saint Augustin et Campanella, bien que repensé en profondeur par lui.

Ces pages qui devaient être le prolongement de cette thèse, montrent comment c'est dans la philosophie grecque et spécialement chez Aristote et Platon qu'il faut chercher les origines premières du Cogito, car c'est aux Grecs que saint Augustin et Campanella l'ont emprunté, au moins en un sens. Replacé dans ce contexte, l'attitude de Descartes s'explique bien mieux que si on l'interprète à travers Hegel et Kant. On voit pourquoi l'auteur des « *Méditations* » n'est pas allé jusqu'au subjectivisme kantien ou à l'idéalisme hégélien bien que la voie adoptée par lui y conduisit. De nombreuses survivances réalistes étaient restées adhérentes à son Cogito. — G. Aillet : « *Le droit social d'après M. Gurvitch* » : Recension critique des deux travaux de M. Gurvitch : « *L'idée du droit social* (Sirey, Paris 1932) où sont étudiés la notion et les aspects divers du droit social, puis exposée une histoire doctrinale de ce droit depuis le XVIIe siècle (Grotius) jusqu'à nos jours ; « *Le temps présent et l'idée du droit social* » (Vrin, Paris 1932), sorte de confirmation de la thèse précédente, puisque, dit-on, c'est vers cette conception que s'orientent, sous la poussée des faits, toutes les recherches récentes, dans le triple domaine du droit ouvrier, du droit international et de la théorie des sources ». Il est intéressant de noter comment l'auteur et son critique reviennent, implicitement ou explicitement, à l'idée de droit naturel. Mais que de tâtonnements encore !

Revue Thomiste. — *Novembre-décembre* 1932. — Dom O. Lottin, o. s. b. « *La nature du péché d'ignorance* » (suite et fin). — R. P. Augier, o. p. « *Le sacrifice ecclésiastique* » (suite aux articles, sur l'offrande et le sacrifice, parus dans une série de numéros précédents). — R. Jolivet. « *Comment se pose le problème critique.* » En réalité il y a sous ce titre trois études. La première tend à établir que l'idéalisme cartésien a sa source ailleurs que dans le cogito (le principe idéaliste est déjà posé en thèse au moment où se formule le cogito ; de là l'interprétation idéaliste qu'en fait Descartes). De la deuxième il ressort que « non seulement le cogito n'engendre aucunement d'idéalisme mais l'exclut formellement » et que « toute réflexion critique... part nécessairement d'un cogito ». La troisième est une recherche relative à « l'objet formel de la critique », recherche intéressante par les rapprochements qu'elle fait entre Kant et le réalisme, mais qui, en raison même de ce point de comparaison, ne comporte pas toutes les nuances qu'on lui désirerait. — R. P. Rive, o. p. « *L'enseignement de la Théologie en Perse.* » — R. P. Pouliot, o. p. « *Les philosophies indiennes.* » Appréciation de la réédition du livre de M. René Grousset intitulé : « Histoire de la philosophie orientale », et qui est en réalité une histoire des philosophies indiennes.

BIBLIOGRAPHIE

SPIRITUALITÉ

R. P. Léonce de Grandmaison. **Ecrits spirituels. I. Conférences.** Beauchesne, 20 francs.

Le P. de Grandmaison n'a pas été seulement un expert incontesté en sciences religieuses, celui qui sut notamment opposer, en un ouvrage justement apprécié, la véritable image du Christ aux caricatures des critiques prétendus indépendants, il fut aussi un maître spirituel, uniquement désireux de communiquer la vie du Christ dont il vivait lui-même. Ce fut un incomparable entraîneur d'âmes, comme le montre bien son biographe le P. Lebreton. Déjà, dans son volume sur la *Religion intérieure*, le P. de Grandmaison avait laissé entrevoir les grandes lignes de sa doctrine spirituelle où l'ascétique et le mystique se complètent si harmonieusement. Ces caractères se retrouvent dans le premier volume de ses Conférences recueillies par une main pieuse. Nous avons ici une doctrine très riche d'exégèse et de théologie, mais le P. de Grandmaison n'avait garde de négliger les ressources que sa connaissance des âmes mettait à sa disposition. C'est dire que ces conférences, même sous la forme un peu schématique de canevas que l'auteur développait seulement dans ses causeries, ont un accent singulièrement prenant de sincérité, de réalisme auquel ne nous ont pas toujours habitués les ouvrages de piété. Une spiritualité aussi objective que subjective, voici ce que, étranger aux préoccupations d'écoles, a réalisé le P. de Grandmaison. A l'heure où nous sentons le besoin de renouveler nos méthodes de prière, peut-être en puisant davantage aux sources éternelles, un tel livre est particulièrement bienvenu.

E. D.

G. Bardy. — **En lisant les Pères,** Bloud et Gay, 25 francs.

Réédition d'un livre excellent dont on ne saurait trop dire la plénitude, la puissance évocatrice dissimulée sous un exposé fluide où l'auteur s'efface devant les vieux saints qu'il connaît si bien et qu'il nous présente en un chapitre liminaire. Ces saints, ces Pères, témoins du Christ durant les cinq premiers siècles, nous les retrouvons tout le long du livre, nous initiant aux intimités de leurs âmes, ou plus exactement de leur foi vécue et agissante. Et peu à peu c'est tout le Christianisme antique — le christianisme éternel — que nous découvrons dans ces pages où la ferveur va de pair avec la documentation sérieuse. L'Esprit catholique, la Trinité, le Christ, l'Eucharistie, la Vierge Marie, la Cité chrétienne, l'auteur nous offre une matière d'une étonnante richesse dans ces chapitres denses où les textes, bien choisis, nous mettent en contact direct avec les témoins qu'il s'agit d'interroger.

Lecture pacifiante au premier chef et qui nous montre en action le lent travail de l'Eglise opérant — sans violences — cette révolution spirituelle dont rêvent certains de nos jeunes catholiques.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

CE QUE JÉSUS NOUS DIT SUR LUI-MÊME [1]

II

En quoi consiste, au fond, ce mystère ? Quand Jésus se dit le Fils de l'homme et, par là même, le Juge et le Roi de la fin des temps, le Rédempteur et le Sauveur dans le présent, sur quoi s'appuie cette conscience qu'il a de lui-même ? Quand il prétend être élevé au-dessus de tous les prophètes et de tous les rois, au-dessus des anges et des hommes, élevé jusqu'à la droite de Dieu, dans quel rapport est-il avec ce Dieu ? Se sent-il distinct de lui ou ne faisant qu'un avec lui ? Ce Fils de l'homme est-il une créature de Dieu ou est-il... Dieu lui-même !

La question est étrange, déconcertante même. Car enfin nous avons devant nous un homme en chair et en os, un homme avec une conscience, une volonté, et une sensibilité humaines et nous nous demandons : cet homme est-il Dieu ?

Pourtant, cette question, il faut nous la poser. Car l'homme qu'il est ne peut pas expliquer complètement tout ce que nous constatons en lui. Tout nous invite à regarder dans la direction de Dieu.

Si nous n'avons pas le droit de chercher dans cette direction, sa personnalité historique demeure pour nous une énigme insoluble. Toutes les explications de Jésus que la théologie « libérale » a essayé de nous donner ne sont que partielles, fragmentaires précisément parce que, par principe, elle n'a pas voulu regarder du côté de sa divinité. Aussi était-il dans la simple logique des choses qu'en continuant toujours dans ce sens elle ne puisse, avec ces données, arriver à aucune construction sé-

1. Cf. *R. A.*, oct. 1933.

rieuse. Elle ne pouvait ainsi que les opposer brutalement les unes aux autres et finalement déclarer audacieusement : Ce Jésus n'a jamais existé. D'une certaine manière, ils avaient raison. Car ce Jésus, qu'eux et leurs maîtres imaginaient, n'a jamais existé de fait. Il serait contraire à l'expérience et à toutes les analogies de l'histoire qu'une pureté, une grandeur si inouïes, que la critique la plus serrée et la plus impitoyable des évangiles n'arrive pas à supprimer, se fussent trouvées réalisées dans un être qui ne fût qu'un simple mortel. Un tel homme n'a effectivement jamais existé. Ce qui a existé c'est un homme, Jésus, qui, très consciemment, se plaçait, au plus intime et au plus profond de lui-même, non pas dans l'humanité, mais en Dieu.

En partant de là seulement, l'énigme de sa manifestation dans l'histoire peut être définitivement résolue. Nous allons donc pénétrer davantage en lui en nous demandant : Ce Jésus qui se tient à côté de Dieu, en Dieu, tâchons de préciser plus exactement ses rapports avec Dieu ? Est-il simplement un être céleste que Dieu nous a envoyé ou bien est-il Dieu même qui se manifeste sous une forme humaine ?

Pour saisir tout ce qu'il y a de délicat, de difficile dans cette question, il ne faut pas perdre de vue que Jésus, par son origine humaine, appartenait à ce peuple juif à la mentalité si strictement monothéiste qui, chaque jour, dans sa prière, disait : « Ecoute, Israel ! Le Seigneur, ton Dieu, est un Dieu unique. » Jésus lui-même, dans sa prière (cf. Marc xii, 29) et dans son enseignement d'un seul Dieu du ciel et de la terre et du Père suivait très exactement la tradition de son pays.

A ce point de vue, notre question, relative à la divinité que Jésus s'attribue, ne peut avoir tout son sens que dans la mesure où ni elle ne suppose les idées polythéistes, ni elle ne peut nous amener à des conséquences polythéistes. Il faudra que, toujours, contrairement à la conception polythéiste de l'hellénisme, elle maintienne pleinement l'unité et l'unicité de Dieu. Il ne peut donc s'agir de savoir si Jésus se considère comme un Dieu égal à Jahvé ou comme un Fils de Dieu au-dessous ou à côté de Jahvé. Il ne peut s'agir que du seul et unique Jahvé. Il ne peut être question que de savoir si, par l'effet d'un amour et d'une grâce incompréhensibles, l'humanité de Jésus avait été introduite dans l'être et la

vie de ce seul et unique Dieu et Père dans le ciel ; il peut donc être question que de la possibilité, pour la nature humaine de Jésus, d'être enracinée avec toutes ses propriétés et ses puissances, dans une réalité suprême et invisible, qui n'est autre que cet unique Jahvé. Il ne peut être question que de la manifestation de ce Dieu unique dans l'homme Jésus : manifestation si spéciale, atteignant tellement le fond même et toute l'activité de l'être que ce Dieu unique, ce Jahvé saisisse et porte la nature humaine totale. Cette nature humaine ne s'appartiendra plus, elle sera entièrement à Dieu, en un mot ce sera une manifestation de Dieu dans un homme.

Il est clair que cette question et cette possibilité ne peuvent être envisagées qu'en se plaçant sur le terrain du monothéisme juif. Nous n'avons pas besoin, nous n'avons même pas le droit de recourir aux conceptions hellénistiques et polythéistes sous peine d'oublier et même de méconnaître complètement la croyance fondamentale du peuple juif, dont Jésus est parti, et l'enseignement fondamental de Jésus lui-même, portant sur un seul Dieu vivant au ciel et sur la terre. Prétendre que la question de la divinité de Jésus, ou de la foi en cette divinité, n'a de sens qu'en portant des religions hellénistiques, à mystères, (parce que c'est là seulement qu'on connaissait des fils de Dieu au sens propre), c'est une position inadmissible et qui ne peut qu'égarer. Jésus n'était pas et, certes, ne prétendait pas être un fils de Dieu dans le sens des conceptions hellénistiques. Il ne pouvait se croire tel, ne serait-ce que pour cette raison que la foi en un seul Dieu vivant était à la base de tout son message du règne de Dieu qui approchait. Aussi le christianisme tout entier a-t-il toujours été monothéiste dans le cours de son histoire et le demeure-t-il encore aujourd'hui. Chez lui, une conception polythéiste et hellénistique du Christ ne saurait trouver place. Dès qu'elle a cherché à pénétrer dans l'Eglise, avec l'arianisme, par exemple, la foi vivante en un seul Dieu est restée maîtresse et l'a éliminée.

En ne perdant pas de vue le caractère strictement monothéiste du message de Jésus, la question que nous nous posons ne peut être que la suivante : quelle était la pensée de Jésus, quel était son enseignement relativement aux rapports de son être humain, de sa nature humaine avec le seul Dieu vivant ? Se croyait-il, par

la fine pointe de son être, dans l'unité d'être avec Dieu ? Etait-il oui ou non une épiphanie vivante de Dieu ? A ce sujet, que nous dit son œuvre ? Que nous dit sa parole ?

Si nous replaçons l'activité de Jésus dans son cadre historique, c'est-à-dire dans le contexte de la prédication des prophètes et du message de Jean-Baptiste, nous sommes frappés de la façon très consciente et très sûre d'elle-même dont elle s'en distingue en les dépassant. Elle prétend bien être un accomplissement et un achèvement.

Les révélations précédentes n'étaient faites que pour tracer et préparer la voie. « Voici, vous avez ici plus que Jonas..., plus que Salomon. » (Matth. xii, 41...) Ainsi les plus grands parmi les prophètes et parmi les rois sont au-dessous de Jésus. Heureux les yeux des disciples, parce qu'ils voient ce que vous voyez, car « beaucoup de prophètes et de rois ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont point vu ». (Luc x, 24.) Abraham s'est réjoui parce qu'il lui a été donné de voir le jour de Jésus. (Jean viii, 56 ; cf. aussi xii, 41.) Jean-Baptiste est sans doute plus grand que tous les enfants des hommes, plus grand même que les prophètes et les rois de l'Ancien Testament, et pourtant : « Le plus petit dans le royaume du ciel est plus grand que lui. » (Matth. xi, 11.) Par là, Jésus ne proclame-t-il pas son œuvre supérieure à celle des prophètes et des rois, qui l'ont précédé, non pas seulement d'une manière relative, mais absolument ? Il a bien conscience qu'avec son message est apparu quelque chose de tout à fait incomparable, de définitif. « Aujourd'hui », c'est-à-dire lorsque Jésus entre pour la première fois dans sa ville, s'accomplit le joyeux message d'Isaïe qui rend aux pauvres le salut, aux opprimés et aux prisonniers la délivrance et aux aveugles la lumière du jour. (Luc iv, 18-21.)

Cette nouveauté, cette supériorité de son message trouve son explication et son fondement dans l'incomparable supériorité, dans l'autorité absolue de sa propre personne. Il n'est rien dans l'Ancien Testament quelles que soient sa grandeur et sa sainteté, ni le Temple, ni le sabbat, ni même la Loi qui ne soit soumis à son autorité et à sa toute puissance. « Je vous dis : il y

a ici plus grand que le Temple. » (Matth. xii, 6.) Sans doute, c'est Dieu lui-même qui a institué le sabbat, mais le Fils de l'homme est « Maître même du sabbat ». (Matth. vii, 8.) Sans doute, c'est Dieu, le Dieu très Saint, qui a donné la Loi par Moïse son serviteur, mais il y a ici quelqu'un qui la perfectionne plus que ne l'a fait Moïse, qui l'accomplit jusqu'en son sens le plus intime, dépassant Moïse et même le corrigeant. Jusqu'à six fois, Jésus corrige les prescriptions de Moïse au nom de l'esprit nouveau d'intériorité et d'amour. Pour le faire, il n'invoque pas, comme les anciens prophètes, les pleins pouvoirs que Dieu lui aurait spécialement conférés. Il agit en vertu de son propre droit. Jamais on ne trouve sur ses lèvres ces paroles dont se servaient les prophètes pour marquer qu'ils étaient envoyés par Dieu : « Ainsi parle le Seigneur... ». Chez lui, la formule employée indique qu'il agit en vertu de sa propre responsabilité, de sa propre conscience et de sa propre autorité : « Mais, moi, je vous dis... » (Matth. v, 18, 20, 22...) Qu'on veuille bien remarquer que, pour la conscience juive, le Temple et le Sabbat, Moïse et la Loi n'étaient pas séparables de Jahvé et qu'en eux c'était la volonté du Dieu Très-Haut qui s'exprimait. Dès lors, les affirmations de Jésus sur sa grandeur et son autorité peuvent-elles s'entendre autrement que comme l'affirmation de son unité pleine par le fond et l'intime de son être avec Jahvé ? Il est là précisément où, pour la croyance juive, un seul se trouve, Jahvé lui-même.

C'est la même impression d'unité vraiment essentielle avec Dieu que donnent les miracles de Jésus.

Quels que soient les doutes élevés par une critique outrée, on ne peut pourtant nier l'impression profonde éprouvée, non seulement par ses disciples, mais par ses adversaires les plus acharnés à la vue de ses prodiges. On ne peut davantage nier que ces prodiges fassent partie essentielle de la contexture même de sa vie. Le Talmud juif lui-même connaît les guérisons miraculeuses faites au nom de Jésus.

Seulement, Jésus ne faisait pas ses miracles comme les thaumaturges ordinaires. Ce qui le caractérisait, c'était sa grande manière, sûre d'elle-même, dont les évangiles sont unanimes à témoigner. On nous rapporte de nombreux miracles accomplis

par les prophètes. Elie et Elisée ont ramené des morts à la vie. (I Rois XVII, 19...; II Rois IV, 32...; IV Rois XIII, 21.) Les rabbins aussi chassaient les démons, au témoignage de Jésus lui-même. (Matth. XII, 27.) Mais tous ces prodiges se produisaient avec l'invocation du Tout-Puissant. Or, précisément, ce qui surprend en Jésus c'est que ses miracles se présentent non comme le résultat de prières exaucées, mais comme une sorte de rayonnement naturel de son être, de sa personne. Ce n'est pas du Père, mais de lui-même que vient la guérison : « Je le veux, sois purifié » (Marc I, 41) ; « Eppheta, ouvre-toi » (Marc VII, 34) ; « Talitha kumi, jeune fille, je te le dis, lève-toi » (Marc VI 41) ; « Prends ton grabat et va à ta maison » (Marc II, 11). Il exerce non pas les pleins pouvoirs reçus, mais la toute puissance.

Nous avons dit précédemment, sans doute, que la volonté humaine de Jésus s'était comme fondue intimement dans celle de Dieu, que tout ce que Jésus faisait c'était en union morale de sa volonté humaine avec la volonté divine. Mais, au fond, à bien voir les choses, cette union morale n'était pas la source foncière d'où partait cette action miraculeuse ; elle n'en était que l'instrument. Cette assimilation à la volonté du Père était comme assumée et toute pénétrée par une unité plus haute, son unité essentielle avec Dieu. Elle plongeait sa racine dans un « moi » qui était Dieu.

Ce qui jette un jour particulièrement lumineux sur la conscience qu'il avait de ne faire qu'un avec le Dieu très saint, c'est la sûreté, la simplicité avec laquelle Jésus lit les passages messianiques de l'Ancien Testament. Partout où les prophètes voient Dieu lui-même qui opère, il substitue sa propre personne à la place de Dieu. N'est-ce point parce qu'il se sait identique à Jahvé qu'il peut légitimement attribuer à sa propre personne ce que les prophètes attendent de la puissance de Jahvé ? Il est lui-même ce « Seigneur des armées » devant qui, selon Malachie (III, 1), un messager spécial doit préparer les voies. (Matth. XI, 10...; Luc VII, 27...) Il est lui-même ce Jahvé qui fait des prodiges (Matth. XI, 5...) et dont Isaïe avait prédit l'action. En lui se trouve réalisée cette sollicitude pastorale (Jean X, 11) qu'Isaïe (XL, 11) et Ezéchiel (XXXIV, 11) attendaient de Jahvé. A lui s'applique ce que disent les psaumes (VIII, 3) du « Seigneur », que « par la bouche des enfants et de ceux qui sont à la mamelle (il s'est)

fondé une force pour confondre (ses) ennemis ». (Cf. Matth xxi, 16.) Il a conscience que Jahvé et lui-même ne sont qu'un seul et même Dieu. De même que Jahvé se dit l'époux d'Israël (Jérém. iii, 14 ; Ezech. xvi, 8), ne se donne-t-il pas aux siens comme l'époux (Marc ii, 20) ?

Dans la guérison du paralytique surtout, cette identification avec Jahvé est frappante. (Marc ii, 10...) D'après la croyance des juifs (cf. Is. xliii, 25 ; Ezech xxxvi, 25), Dieu s'était réservé le pouvoir de remettre les péchés. Or, ici, Jésus, par la guérison du paralytique, souligne avec éclat qu'il s'attribue à lui-même ce pouvoir au point de ne faire même pas mention de Dieu. Il prétend bien, et très ostensiblement, le faire en son propre nom. Ne montre-t-il pas ainsi avec une évidence incontestable qu'il a conscience d'être lui-même la manifestation de Jahvé et que, ce pouvoir de délier, de remettre les péchés, il le fonde sur son unité d'être avec Jahvé ?

Ici, sa personnalité morale et religieuse nous apparaît encore sous un jour nouveau qui va nous permettre de pénétrer jusqu'à son fondement et à sa racine.

Cette racine n'est autre que l'unité d'être de Jésus avec Dieu lui-même. C'est là ce qui donne à sa volonté humaine cette assurance simple, naturelle, sans aucune hésitation dans ce qu'elle se propose, cette unité et cette fermeté indomptable dans l'action, cette facilité extraordinaire à se mouvoir dans le Divin, qui caractérisent sa personne. Les traits suivants marquent sa perfection humaine : elle ne paraît pas ni progressive, ni obtenue par la lutte, mais, au contraire, comme innée. Tout ce qui serait péché ou simple imperfection est étranger non seulement à sa vie, mais même à sa nature, au point qu'il a tout pouvoir sur le péché et qu'il le détruit et le pardonne chez les autres. Dès lors, où chercher la véritable origine de cette nature humaine si absolument nouvelle, incomparable de pureté et de sainteté, sinon dans la sainteté substantielle, en Dieu ? C'est uniquement parce que Jésus est Dieu que sa physionomie humaine est une vision de sainteté. Seul, la divinité de Jésus permet de donner l'explication totale du miracle de cette humanité si sainte.

C'est également cette divinité de Jésus qui ôte à son joyeux message du Royaume de Dieu toutes ses obscurités. Si Jésus avait conscience d'être dans sa réalité la plus profonde, une manifestation du Dieu éternel, on peut alors expliquer psychologiquement que son message embrasse en même temps la fin des temps et le présent, que, dans sa conscience personnelle, l'éternité et le temps se rencontrent, qu'il se voie à la fois Sauveur et Juge du monde, et que le Royaume de Dieu soit également le sien.

Comme fondement du message du Royaume de Dieu il est donc nécessaire de voir la conscience et l'affirmation de sa divinité. Impossible de l'en séparer comme quelque chose d'extérieur et d'étranger ajouté dans la suite par la foi des disciples. Son origine, il faut la chercher là où se trouve celle de la prédication du Royaume de Dieu, c'est-à-dire dans la conscience que Jésus avait de lui-même.

Cette unité de Jésus avec Jahvé explique également l'énergie avec laquelle il se met lui-même, seul, au centre de son message.

Sans doute, c'est le Royaume de Dieu qui est l'objet le plus immédiat, le plus direct de son message. Mais ce Royaume est inséparable de sa personne, car c'est en elle que le Royaume se montre.

Rien de pareil dans l'histoire des religions. Partout où une nouvelle religion a été fondée par des personnalités connues historiquement, les fondateurs n'en étaient pas l'objet, le centre, mais seulement les prédicateurs.

L'objet propre, le contenu de la nouvelle foi et de son culte, ce n'était pas la personne même de Bouddha, de Mahomet ou de Moïse, c'était leur enseignement. Et cet enseignement est parfaitement séparable de leur personne. Il peut être présenté à part. Il en est tout autrement dans le christianisme. Le christianisme c'est Jésus-Christ. Le message chrétien consiste à dire : Jésus est le Christ. « Qui dites-vous que je suis ? » Telle est la question décisive que posait Jésus au moment où le nouveau Royaume commençait. Aussi sa personne seule est-elle effectivement le nœud vital et la source première et féconde de la communauté nouvelle. « Lorsque deux ou trois sont réunis en mon

nom, je suis là au milieu d'eux. » (Matth. XVIII, 20.) « C'est avec un ardent désir » (Luc XXII, 15) qu'à l'heure dernière, au moment où il lui faut se séparer de ses disciples, il désire leur donner, « en mémorial », sa chair et son sang rédempteurs. « Mangez-en tous, car c'est mon corps. » « Buvez-en tous, car c'est le sang de mon alliance, pour vous. » Sa dernière, sa plus grande préoccupation c'est que les siens lui restent unis par l'union la plus intime, celle de la chair et du sang.

Dès le début, d'ailleurs, Jésus ne demandait rien plus rigoureusement à ses disciples que l'attachement sans réserve à sa personne, l'imitation poussée jusqu'à l'extrême limite, jusqu'au portement de la croix. « Qui ne prend pas sur lui sa croix et ne me suit pas, celui-là n'est pas digne de moi. » (Matth. X, 38.)

C'est la même insistance qu'il met pour l'accomplissement de la volonté de son Père. Ce qu'il demande pour son Père des cieux, il l'exige aussi pour lui-même : on doit avoir en lui une foi inébranlable, on doit l'aimer sans limite. « Heureux celui pour qui je ne serai pas une occasion de chute. » (Matth. XI, 6.) « Tu es heureux, Simon fils de Jean. » (Matth. XVI, 17.) « Croyez en Dieu et croyez en moi. » (Jean XIV, 1.) « Celui qui ne croit pas est déjà jugé. » (Jean III, 18.) Jésus signale comme « le plus grand et le premier des commandements » celui d'aimer Dieu de tout son cœur et de toute son âme (Matth. XXII, 37...), mais il énonce, dans le même esprit et avec la même vigueur d'accent, la nouvelle exigence : « Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi. Et qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi. » (Matth. X, 37 ; Luc XIV, 26.) Quel est le simple mortel qui a obligé, qui a pu obliger ainsi ceux qui l'entouraient et même l'humanité entière à un dévouement si absolu à sa personne ? Une telle conscience de sa valeur dépasse toute mesure humaine. Jésus ne se met pas simplement près de Dieu ou à côté de Lui, il est Dieu lui-même.

Qu'on se révolte intérieurement, qu'on proteste contre ce fait, on n'arrivera pourtant pas à le supprimer. L'œuvre, l'enseignement, l'activité tout entière de Jésus sont le fait d'un homme qui a conscience de ne faire qu'un essentiellement avec Dieu.



Nous voici à la dernière question : Comment Jésus exprime-t-il

ce rapport essentiel qui l'unit à Dieu ? Après son œuvre, voyons sa parole.

Déjà, quand il s'est agi d'apprécier sa vie intime de prière, nous avons remarqué combien Jésus avait conscience d'être uni immédiatement et intimement au Père. Une ligne de démarcation très nette distingue sa manière de prier de celle de tous les autres croyants qui prient. Lui seul dit : « Mon » Père. Pour les disciples, Dieu est « leur », « votre » Père. Cette conscience d'être le Fils de Dieu est une manière de donné premier, un a priori de toute sa vie, une sorte d'heureuse nécessité intérieure qui le pousse, dès sa plus tendre jeunesse, à s'occuper des choses de son Père. (Cf. Luc II, 49.) A la question et à la plainte de sa mère : « Pourquoi avez-vous agi ainsi avec nous ? Votre père et moi, nous vous cherchions tout affligés », l'enfant de douze ans répond : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois aux choses de mon Père ? » Manifestement, cette réponse vise, bien que sans en parler, ce qu'avait dit Marie : « Votre père et moi. » Son vrai Père est donc celui qui est au ciel.

Déjà commence à se manifester la réalité profonde de son être, son union tout à fait unique avec le Père, sa filiation.

Objecter que ce n'est pas là une parole de Notre-Seigneur lui-même, mais une invention légendaire introduite postérieurement quand sa divinité était reconnue, c'est une affirmation purement arbitraire. C'est contester sans raison la préoccupation de S. Luc de ne dire que des choses véridiques. Au début de son évangile, en effet, il affirme expressément qu'il s'est informé avec soin, « depuis le commencement », de tout ce qu'il a mis par écrit. C'est méconnaître le style de tout ce petit récit, la simplicité et la réserve discrète avec lesquelles il fait allusion au mystère de Jésus plutôt qu'il ne l'exprime explicitement. Une telle simplicité et une telle réserve sont totalement étrangères aux inventions légendaires que nous trouvons, par exemple, dans l'Evangile de l'enfance de Thomas. On ne saurait donc contester la valeur historique du récit de S. Luc.

Nous avons ainsi le droit de dire que, dès son enfance, Jésus a eu conscience d'être le Fils du Père dans un sens tout particulier.

Au moment où il va entrer dans sa vie publique, le jour de

son baptême par S. Jean, cette conscience d'être vraiment le Fils de Dieu lui est confirmée par une voix du ciel : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi je mets mes complaisances. » (Marc I, 11 ; Matth. III, 17 ; Luc III, 22.) Ainsi, l'amour si particulier que Jahvé avait autrefois manifesté au peuple élu par ces mêmes paroles (cf. Ps. II, 7 ; Is. XLII, 1), Jésus le voit, en ce jour de sa consécration messianique, répandu sur lui dans un sens tout nouveau et supérieur. « Mon Père », s'écrie-t-il vers le ciel, dès son enfance, avec un sentiment incomparable d'intimité. « Mon Fils, mon bien-aimé », lui est-il répondu du ciel, comme jamais il n'avait été dit à aucun autre mortel.

Cette conscience que possède Jésus d'être le Fils bien-aimé du Père fait le bonheur intime, la béatitude cachée de sa vie. Elle brille dans ses yeux et communique à l'ensemble de sa manifestation humaine cet éclat surnaturel, saint, divin. S. Jean surtout voit cette « majesté de Dieu » sur son visage, la majesté « du Fils unique du Père ». (Jean I, 14 ; III, 16 ; V, 23 ; XVII, 1.) N'était-ce pas cette impression du Divin qui poussait les possédés à s'écrier : « Tu es le saint de Dieu » (Marc I, 24 ; cf. V, 7), qui mettait sur les lèvres de l'officier païen de Capharnaum cette confession : « Je ne suis pas digne que vous entriez sous mon toit » (Luc VII, 6) et qui faisait tomber Pierre à genoux en s'écriant : « Eloignez-vous de moi, Seigneur, car je suis un homme pécheur. » (Luc V, 8.) La lumineuse clarté de cette conscience était facilement victorieuse de tous les fantômes tentateurs du désert, de toutes les suggestions du démon : « Si tu es le Fils de Dieu. » Devant elle se dissipaient également les ombres les plus obscures de sa Passion. Six jours, en effet, après avoir commencé à parler à ses disciples des souffrances qui allaient bientôt fondre sur le Fils de l'homme, de nouveau, se fit entendre à lui et à quelques-uns de ses disciples, sur la Montagne de la Transfiguration, la réconfortante parole : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé. Ecoutez-le. » (Marc IX, 6.) Ce fut pour Jésus la parole la plus douce et la plus précieuse, celle qui projeta désormais jusque sur sa Passion une réconfortante lumière.

Que signifiait, pour Jésus, cette expression de « Fils » ? Quel était le contenu de sa conscience ?

Déjà, le fait qu'il se considère comme le Juge du monde et le

Roi de la fin des temps nous indique d'avance que, sans aucun doute possible, sa « Filiation divine » doit s'entendre dans un sens transcendant. A titre de « Fils unique, bien-aimé », il est au-dessus des « Serviteurs », c'est-à-dire des prophètes de l'Ancien Testament. (Matth. XXI, 23... ; Marc XII, 1... ; Luc XX, 90.) En déclarant (Marc XIII, 22) que « personne, ni les anges, ni même le Fils » ne connaît ni le jour ni l'heure du Jugement final, il place très évidemment le Fils non seulement au-dessus des hommes, mais même au-dessus des Anges. S. Matthieu (XXII, 41...) nous raconte une discussion de Jésus avec les pharisiens. Jésus s'y élève expressément contre l'opinion populaire chez les juifs, d'après laquelle le Messie ne serait qu'un homme, un simple descendant de David. Impossible, déclare Jésus — et il le démontre en se conformant aux méthodes rabbiniques — que le Messie soit un simple descendant terrestre de David puisque celui-ci l'appelle, dans un de ses psaumes (CX, 1), son « Seigneur ». Du reste, si c'était là l'opinion des juifs ordinaires de son temps qui tenait pour une origine terrestre du Messie, dans les cercles pieux — ainsi qu'en témoigne le quatrième livre d'Esdras (cf. VII, 28) — la foi à son origine supraterrestre n'était pas inconnue. Le témoignage que se rendait Jésus d'être « le Fils » du Père dans un sens transcendant, supraterrestre ne manquait donc pas d'un certain point d'attache historique.

Comment Jésus entend-il le caractère supraterrestre de sa filiation ?

Nous avons à ce sujet une réponse décisive et qui supprime tout embarras. Elle est rapportée par S. Matthieu (XI, 25...) et par S. Luc (X, 21...) à peu près dans les mêmes termes. Nous y trouvons la profondeur et la force de l'évangile de S. Jean ; nous pouvons la considérer comme le mot le plus sublime, le dernier mot de Jésus sur le mystère de sa personne. Elle est conforme à la manière toujours discrète et réservée de Jésus dans son enseignement, qui prenait toujours bien garde de « ne pas jeter les perles devant les pourceaux ». (Cf. Matth. VII, 6.) Jésus n'a pas voulu, en effet, faire cette révélation, la plus haute, la plus nette, de sa propre personne devant la foule des juifs ; il a choisi le cercle de ses intimes.

Voici les faits : Jésus avait envoyé ses soixante et douze dis-

ciples annoncer partout la venue du Royaume des cieux. Ceux-ci s'en retournaient, pleins de joie, lui annonçant que les esprits mauvais leur obéissaient en son nom. Jésus leur répondit qu'ils devaient bien plutôt se réjouir de ce que leurs noms étaient écrits dans le ciel. « Au même moment, il tressaillit de joie sous l'action de l'Esprit-Saint, et il dit : Je vous bénis, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents et les avez révélées aux petits enfants. Oui, je vous bénis, ô Père, de ce qu'il vous a plu ainsi. Toutes choses m'ont été données par mon Père ; et personne ne sait ce qu'est le Fils, si ce n'est le Père, et ce qu'est le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler. Se tournant vers ses disciples, il leur dit en particulier : Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! Car, je vous le dis, beaucoup de prophètes et de rois ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu. » (Luc x, 21...)

Jésus s'exprime ici avec une joie extraordinaire et un enthousiasme débordant. Le succès des soixante-douze disciples lui est une preuve que la moisson messianique lève, que la foi en son mystère augmente. En constatant que ce sont les petits surtout qui croient en son nom, il voit surtout l'action de la bonté et de la miséricorde de Dieu. Entraîné par cet amour, il pénètre dans la prodigieuse richesse qui jaillit du fond de son être où cet amour s'est montré plus créateur que partout ailleurs.

Le Père lui a conféré trois souverainetés. « Tout m'a été donné par mon Père — tout, c'est-à-dire tout honneur et toute grandeur, tout pouvoir et toute autorité, tous les anges et tous les hommes. Au fond, il n'est rien que le Père possède et qui ne lui appartienne pas à lui-même. C'est un mot qui comprend tout l'infini. Jean l'Evangéliste l'éclaire et l'explique par d'autres paroles de Jésus qu'il a tirées pour nous du trésor de ses souvenirs : « Tout ce que le Père possède est aussi à moi. » (xvi, 15.) « Tout ce qui est à moi est aussi à toi et tout ce qui est à toi est aussi à moi. » (xvii, 10.) « Comme le Père ressuscite les morts et donne la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui il veut. Le Père même ne juge personne, mais il a donné au Fils le jugement tout entier, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. » (v, 21...) « Tu lui as donné la puissance sur toute

chair afin qu'il communique la vie éternelle à tous ceux que tu lui as confiés. » (Jean xvii, 1.)

La seconde souveraineté est encore plus profonde. Elle est le fondement, la source de la première. « Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils. » Le Fils est une réalité dans les ultimes profondeurs de laquelle nul ne peut pénétrer si ce n'est le Père et, inversement, la réalité intime et profonde du Père, seul le Fils peut y pénétrer. Le Père et le Fils vivent ainsi dans une communauté de vie tout à fait unique, exclusive, à laquelle nul autre ne peut participer. La particularité de leur vie commune vient de ce qu'ils sont Père et Fils. Jésus décrit ici ses rapports essentiels avec le Père dans le cadre des représentations et des idées familières au peuple juif et, au delà, dans celui de la mystique hellénistique voisine. Selon elles, il n'est point, pour l'homme de connaissance complète de Dieu. Dieu seul la possède. L'homme ne peut prétendre qu'à être connu de Dieu. (Cf. I. Cor. viii, 1...; Gal. iv, 9.) Il en est tout autrement, c'est ce que Jésus fait ressortir ici, de lui-même avec Dieu. Lui, et lui seul, possède, à l'égard de son Père, la pleine et complète connaissance, de même que le Père à son égard. Et cette connaissance lui appartient parce que lui, et lui seul, est son Fils, le Fils. D'autre part, pour les yeux des hommes, le Fils, dans son être, n'est pas moins chargé de mystère que le Père. Il l'est tellement qu'un seul le connaît, le Père, et parce qu'il est le Père.

Abstraction faite de son expression mystique, cette affirmation de Jésus sur lui-même n'est, en elle-même, au fond, qu'un témoignage clair, indiscutable d'une relation unique, naturelle de sa personne avec le Père et du Père avec lui. Seuls, le Père et lui, se connaissent, se possèdent, se compénètrent jusque dans l'intimité et la profondeur de leur existence parce que, seuls, ils sont l'un avec l'autre dans les rapports de Père et de Fils. Ce que Jésus révèle ici avec une sublime simplicité coïncide, au fond, avec cette affirmation sur lui-même si élevée et si sublime que nous rapporte Jean, l'évangéliste de la vie intime : « Moi et le Père nous sommes un. Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » (Jean xiv, 10.) « Philippe, qui me voit, voit aussi le Père. » « Vous ne connaissez ni moi ni mon Père. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi

mon Père. » (Jean VIII, 19.) « Je connais les miens et les miens me connaissent, comme le Père me connaît et comme je connais le Père. » « Croyez à mes œuvres afin que vous sachiez enfin que le Père est en moi et que je suis en Lui. » (Jean X, 14, 15, 38.)

Naturellement, de cette communauté d'être du Fils avec le Père résulte la troisième grandeur qui se trouvait dans son âme et qui donne à ce même témoignage de Jésus une expression brève, mais complète. « Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. » Ainsi, c'est le Fils seul qui nous révèle le Père. Le contenu, le sens le plus profond de son message et du christianisme tout entier, c'est : au Père par le Fils. Pas d'autre voie pour aller au Père que le Fils.

Ici encore les synoptiques nous font entendre, dans leur récit, la voix du Christ joannique, preuve évidente que Jean, le disciple bien-aimé, nous a donc conservé et transmis bien fidèlement l'âme, l'intérieur de Jésus ainsi que la manière dont il se communiquait aux siens. A la question de l'apôtre S. Thomas : « Seigneur, comment pouvons-nous connaître la voie ? » Jésus répond : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie. Nul ne peut venir au Père que par moi. » (XIV, 6.) « Père juste, le monde ne t'a pas connu ; mais moi je t'ai connu et ceux-ci ont connu que tu m'as envoyé. » (Jean XVII, 25.)

Ainsi sont tombés les derniers voiles du mystère de Jésus. De sa physionomie purement humaine, de sa personnalité intellectuelle et morale, de son intérieur religieux nous en sommes venus au mystère surnaturel, à ce qu'il y a de céleste dans sa nature, au Fils de l'Homme à la fois Juge et Seigneur dans l'avenir et Sauveur dans le présent.

Nous avons reconnu que ses manifestations et qualités humaines étaient enracinées dans ce fonds qui n'est pas de la terre et que, même au point de vue purement historique, on ne peut l'expliquer qu'ainsi. A son tour, ce fonds supraterrestre nous est apparu comme étant, en dernière analyse, le secret du Fils, une participation immédiate et directe à l'être du Père, une unité de nature avec Lui. L'énigme de son histoire terrestre se résoud dans la rayonnante clarté de cette parole : « Nul ne

connaît le Père, si ce n'est le Fils. » « Moi et le Père nous ne sommes qu'un. »

* * *

En disant cela, notre pensée est sur le point de se refuser à suivre. Notre langue s'embarrasse, notre tête s'échauffe. Quelle idée étrange ! Il a existé réellement, au témoignage de l'histoire, un homme pleinement sain d'esprit et de corps, au regard extraordinairement calme et clairvoyant pour les réalités qui l'entouraient, petites et grandes, à l'intelligence prodigieusement pénétrante ; un homme oublieux de lui-même et désintéressé comme jamais on n'en a rencontré sur terre, dont la vie a été consacrée avec une vraie passion au service des pauvres et des opprimés, — et cet homme sain et normal, équilibré, désintéressé a eu, dès le début de sa vie, et a continué à avoir, pendant toute sa vie, conscience d'être le Fils unique, le bien-aimé du Père, celui qui, seul, connaît le Père. Plus encore : il a existé, à une époque dont l'histoire est connue, un homme, un juif, qui comme tel, ne connaissait qu'un seul Dieu du ciel et de la terre, un seul Père dans le ciel, qui était rempli du respect le plus profond pour ce Père céleste ; un homme dont la nourriture était précisément de faire la volonté de ce Père, qui, dès sa plus tendre jeunesse, dans les bons et dans les mauvais jours, ne cherchait et n'aimait que cette volonté, dont la vie était une prière continuelle ; un homme qui, de plus, ne faisait qu'un avec cette volonté divine d'une manière si réelle que, par la toute-puissance de cette volonté, il guérissait les malades et ressuscitait les morts ; un homme enfin qui, durant sa vie entière, s'était donné à cette volonté d'une manière si intime et si exclusive que, jamais, il ne s'en est écarté qui, jamais, n'a senti sa conscience chargée du moindre péché, jamais n'a éprouvé le besoin de pousser un cri de pénitence et de pardon, qui, même en mourant, ne priait pas pour lui-même mais pour obtenir le pardon des autres et qui, dans la conscience de son union avec Dieu, disait aux hommes tourmentés : « Tes péchés te sont pardonnés. » Et cet homme attaché sans réserve à Dieu, plein de respect pour Dieu, plongé dans la sainteté de Dieu dit, pendant toute sa vie, comme un chose toute naturelle, qu'il est

notre Juge de la fin des Temps, qu'il est le Serviteur de Dieu souffrant et même qu'il est le Fils unique de Dieu, égal à lui par sa nature : « Le Père et moi nous ne sommes qu'un. »

Cet homme pouvons-nous, devons-nous le croire ? En avons-nous le droit ?

Puisqu'il s'agit de l'incarnation de Dieu, c'est-à-dire d'un abaissement de Dieu tel que, selon l'expression de S. Paul (Philip. II, 7) il abaisse sa majesté divine jusqu'au « complet anéantissement », notre devoir n'est-il pas de croire qu'un homme, fût-il la sainteté même, s'est trompé, plutôt que de croire que Dieu s'abaisse d'une façon si infinie. N'est-ce pas ici un homme qui se dresse contre Dieu ? En croyant, ne commettons-nous pas, au fond, une faute d'incrédulité ? N'est-ce pas précisément notre sens religieux en éveil et plein de respect pour l'unicité et la sublimité infinie de Dieu qui nous oblige à dire « Non » et à nous écrier, avec rage, comme Caïphe, en déchirant nos vêtements : « Il a blasphémé », à moins que nous ne disions avec compassion, comme les propres parents de Jésus : « Il a perdu la raison. » Précisément, à la lumière et dans la force de l'idée que nous avons de Dieu, ne devons-nous pas, pour parler comme Chesterton, nous attendre plutôt à ce que « l'herbe des prés se dessèche et que les oiseaux du ciel tombent à terre sans vie » qu'à voir un charpentier errant, tranquille et presque « insouciant comme l'homme qui tourne la tête pour regarder en arrière » déclarer : « Moi et le Père nous ne sommes qu'un. »

Oui ! Celui qui prend peur, qui ne veut pas aller plus loin et qui recule devant ce paradoxe : Dieu, infiniment parfait, infiniment saint, en un mot l'infini est un homme, un juif, un charpentier, un condamné, un crucifié — oui, cet homme qui fait ainsi naufrage dans la foi peut fort bien être encore plus croyant et plus pieux que tel autre qui admet tout cela bien tranquillement et récite son Credo avec indifférence ou même plus que tel autre qui a l'audace de voir en ce que Jésus dit de lui-même d'innocentes manières de parler, d'inoffensives exagérations d'une âme pieuse exaltée et de s'incliner respectueusement devant la noble personnalité humaine de Jésus

Pourtant, dans cette question des questions, l'homme a-t-il

le droit de dire le dernier mot ? Sa foi, l'idée qu'il se fait de Dieu s'imposent-elles sans réplique ? Qu'est-ce que cette « idée de Dieu » ? N'est-elle pas un produit de l'esprit des hommes ? Dieu n'est-il pas plus grand que l'idée que nous nous faisons de Lui ? Les pensées de Dieu sont-elles nos pensées ? La sagesse des hommes n'est-elle pas folie devant Dieu ?

Comment, si Dieu a voulu précisément se montrer Dieu, précisément manifester sa puissance infinie, son amour sans limite en se faisant, par amour pour nous, une simple créature, un homme qui s'est laissé crucifier ? Dans les possibilités infinies de Dieu sont déjà contenues toutes les possibilités imaginables, même celles de Bethléem et du Golgotha. Comment, si Dieu veut précisément demander aux hommes cette foi à ce qui leur paraît incroyable ? Si, précisément par cet incroyable de ses possibilités il voulait briser notre orgueil humain, anéantir les possibilités et les mesures purement humaines et dominer seul en nous, en nos pensées et en notre être ?

Ainsi nous ne laissons pas Jésus de côté. Il est une des possibilités de Dieu. Nous voyons clairement que, si, effectivement, cette possibilité se réalise : Dieu paraissant sur la terre, seule l'humanité de Jésus peut et doit être considérée comme le véritable, l'unique point de sa théophanie, de sa manifestation.

Nulle part, en effet, tout ce qui est de Dieu : Grandeur et Toute Puissance, Sainteté et Justice, Miséricorde et Bonté ne brillent avec une telle pureté et une telle perfection. Si Dieu paraît sur la terre, dans une nature humaine, ce n'a pu être qu'en Jésus.

Il faut même aller plus loin. Dans la vie de Jésus, le surnaturel, le Divin, brille avec une telle surabondance, une telle impression de vie, une telle clarté qu'il faut se mettre un voile devant les yeux et contester, par principe, la possibilité même de toute connaissance historique pour pouvoir le nier. Nous avons devant nous une réalité qui s'impose d'une manière si évidente à notre foi que notre science et notre conscience y sont engagées.

*
* *

Mais en supposant que nous voulions croire, en avons-nous le droit ?

Car, en définitive, le jugement qui nous porte à croire ne repose-t-il pas toujours exclusivement sur le témoignage, sur l'affirmation d'un seul, d'un homme ? Quelque saint, quelque supérieur qu'il ait été, quelque claire qu'ait été l'affirmation de son unité d'être avec son Père, il ne s'est pourtant montré à nous que sous une forme purement humaine, avec tout ce qu'il y a d'incertain dans ce qui est humain, contingent, passager.

De fait, là où s'offre à nous quelque chose de si fort, de si impressionnant, d'une si haute sainteté, là où le Divin, où Dieu lui-même est en cause, c'est Dieu seul qui peut nous donner lui-même la réponse décisive, dire le dernier mot.

O Dieu ! O mon Dieu ! Où est votre amen, votre sceau, votre témoignage ?

Jetons-nous donc à genoux aux pieds de Jésus comme autrefois la pécheresse, embrassant ses mains sacrées sans les quitter. Crions-Lui avec un vif désir de croire et une fervente aspiration : « O mon Dieu, mon Dieu, où est votre témoignage, votre « Oui » formel, votre amen ? O mon Dieu, mon Dieu « glorifiez votre Fils afin que votre Fils vous glorifie. » (Jean XVII, 1.)

K. Adam,
Professeur à l'Université de Tübingue.

(Traduit par E. Ricard.)

PIERRE LASSERRE

ET

LA « FAILLITTE » DE LA MÉTAPHYSIQUE CHRÉTIENNE

II

Se souvient-on encore, au terme de cette analyse, qu'en octobre 1841, un jeune homme entrait au Séminaire d'Issy pour y commencer sa formation cléricale, et que ce jeune homme avait nom Ernest Renan ? Longue et sinueuse la route qui mène de ce point de départ historique au panorama métaphysique que nous venons de contempler ! et même après y avoir suivi l'auteur pas à pas, comme il est malaisé d'en retenir l'itinéraire exact !

Essayons du moins, dans ce trajet continu à travers monts et vaux de la pensée, de déterminer quelques grandes étapes, de nous établir à quelques croisements importants, d'examiner à notre tour, avec nos propres instruments d'optique, quelques-uns des paysages philosophico-théologiques qui ont défilé sous nos yeux.

Pour autant qu'il est possible de résumer en formules précises la thèse complexe de cet ouvrage, on peut le ramener aux deux questions suivantes :

1° Est-il vrai que, depuis Descartes, les formules dogmatiques soient passées au domaine de l'archéologie, et ne puissent plus revêtir aucun sens intelligible pour l'esprit moderne ? C'est toute

la question des rapports de la philosophie et de la théologie qui est ici en jeu, et qui domine tout le débat.

2° Est-ce vraiment ce problème, ce drame de la métaphysique chrétienne, que Renan a pressenti dès son entrée à St-Sulpice, à travers le médiocre enseignement de ses maîtres, et qui a ébranlé dès lors la certitude sur laquelle reposait sa foi bretonne ?

*
* *

A la première question, — rapports de la philosophie et de la théologie — il semble qu'il soit à peine besoin de répondre, tant elle a été clarifiée et mise au point par les travaux récents et désormais classiques des théologiens.

Déjà en 1925, le P. de Grandmaison, dans l'article considérable qu'il consacrait aux deux premiers volumes de la Jeunesse d'Ernest Renan[1], rappelait à leur auteur l'indépendance transcendante de la théologie par rapport aux philosophies humaines, même celles auxquelles elle fait plus volontiers des emprunts dans sa terminologie dogmatique. Il citait à ce propos ce passage du P. Portalié, qui dispense de tout commentaire :

« La foi n'emprunte à la philosophie ni ses systèmes particuliers, ni les théories plus ou moins fondées sur la nature des êtres ; elle lui prend seulement ces vérités primordiales et ces principes essentiels qui constituent la *philosophia perennis* de l'humanité. De même, quand l'Eglise emprunte à la philosophie des images, des métaphores, des expressions ou même des théories, elle ne définit nullement pour cela le système auquel ces formules sont empruntées : il faut une circonspection extrême, en ces cas-là, pour démêler l'idée dogmatique revêtue d'une enveloppe philosophique, sans que la philosophie qui a fourni la formule ou l'image soit le moins du monde sanctionnée par la foi. Qui ne sait que dans la théologie sacramentaire, la distinction, par l'enseignement ecclésiastique, d'un double élément, matière et forme, bien que d'origine aristotélicienne, ne nous

1. *M. P. Lasserre et la Jeunesse d'Ernest Renan*, dans *Etudes* du 5 septembre 1925.

Indépendamment de cet article consacré directement à M. P. Lasserre, rappelons que dès 1898, le même P. de Grandmaison publiait dans les *Etudes* deux articles sur l'*Elasticité des formules de foi*, qui ont été reproduits dans le recueil posthume intitulé « *Le Dogme chrétien* » (Paris 1928).

oblige nullement à adopter le système de la matière et de la forme dans les corps ?... En adoptant les expressions dogmatiques *nature*, *personne*, *transsubstantiation*, tout en définissant l'idée générale et distincte que ces mots expriment, l'Eglise ne prétend nullement trancher les questions systématiques soulevées par les philosophes sur la nature intime de ces réalités[1]. »

A vrai dire, M. P. Lasserre n'est pas sans avoir pris connaissance de ces distinctions théologiques, puisqu'il écrit, p. 125 :

« L'Eglise fait profession de n'être liée à aucune philosophie particulière. Rien de plus conforme à la mission qu'elle s'attribue. Disons mieux : rien de plus rigoureusement exigé par cette mission. Toute philosophie étant humaine, si ce que l'Eglise enseigne est divin, comment se permettrait-elle de solidariser ceci et cela, de faire participer cela à l'autorité de ceci ? »

Et il constate qu'en fait, l'Eglise, au cours des siècles, s'est aussi bien accommodée du platonisme que de l'aristotélisme, sans canoniser, pour autant, l'un ou l'autre système.

Par où peut donc s'engager un conflit entre deux disciplines qui font profession d'être hétérogènes l'une à l'autre, et fixées chacune dans leur domaine indépendant ?

Apparemment, il ne s'agirait tout d'abord que d'un conflit de terminologie.

La terminologie dogmatique, remarque notre auteur, se justifie et se comprend beaucoup plus aisément dans le cadre de la philosophie scolastique, que dans celui du cartésianisme et de la philosophie moderne. Rien de plus exact.

Mais, à y regarder de plus près, et à mesure que s'amplifient les développements sur les principaux mystères de notre foi, on s'aperçoit que ce n'est pas seulement la terminologie, c'est la question même du surnaturel, et de ses rapports avec le monde créé, qui est ici en jeu ; et une conclusion synthétique se dégage de ces pages ardues : quelle que soit l'indépendance de la Révélation, et même de la théologie par rapport à la philosophie, il y a cependant une certain conception du monde qui est compatible avec le dogme, une autre qui ne l'est pas. Or, la conception que la pensée moderne se forme du monde depuis Descartes ne laisse plus de place à une interprétation surnatu-

1. P. Portalié, Le Dogme et l'Histoire, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* de 1904, p. 135-137.

relle, et, en bloc, les formules dogmatiques sont devenues inintelligibles.

Sous cet aspect général, le problème vaut d'être examiné, car il touche, comme on dit de nos jours, au point névralgique de l'apologétique.

On se rappelle avec quelle subtilité d'analyse M. P. Lasserre démonte le mécanisme d'une formule dogmatique ; ce mécanisme est celui de l'analogie en vertu de laquelle nous attribuons au mystère transcendant de la vie divine les concepts du langage courant ou d'un système philosophique. Ainsi dit-on qu'il y a une nature et trois personnes en Dieu, etc...

Mais, ajoute notre auteur, on ne peut faire cette transposition analogique de notions, du naturel au surnaturel, que dans la mesure où celles-ci, prises dans leur acception naturelle, incluent déjà une région d'inexplicable, de « confus », où pourra s'insérer le mystère surnaturel que la formule dogmatique a mission d'exprimer. « Si le dogme affirme à plein le mystère, au moins faut-il que la philosophie l'insinue. »

En d'autres termes, quelle que soit l'indépendance de la théologie par rapport aux systèmes philosophiques, il faut tout de même maintenir entre les deux disciplines ce lien essentiel de solidarité, à savoir qu'il n'y aura de théologie intelligible que dans la mesure où la philosophie avouera sa propre impuissance à rendre compte du réel. C'était le cas de la scolastique au Moyen-Age ; au contraire, qu'une philosophie se présente, comme le cartésianisme, prétendant à l'explication intégrale du monde, quelle place y aura-t-il encore pour le mystère chrétien, pour le mystère tout court ? Dans quel repli de la pensée le surnaturel pourra-t-il encore s'insérer ? N'est-ce pas la rupture, en attendant le conflit, entre la raison aux idées claires et la foi aux dogmes inexplicables, entre l'esprit moderne, avide d'évidences conquises par gestation personnelle, et la vieille Eglise aux traditions routinières, et aux formules désormais sans vie ?

Nous voici donc aux prises, une fois de plus, avec l'inéluctable problème des relations du naturel et du surnaturel, et il est assez singulier d'y aboutir par la voie d'une froide spéculation logique et scientifique, et non par les considérations habituelles sur l'inquiétude humaine.

Et en vérité, que dire là-contre ? N'est-il pas évident qu'on ne

saurait en aucune manière considérer le surnaturel comme une simple juxtaposition, ou si l'on préfère, comme une superposition sublime au domaine clos de la connaissance naturelle ? du jour où une philosophie quelconque, par ses seules ressources, aurait trouvé l'explication intégrale du réel, on se demande par quelle porte — autre que celle de l'obéissance aveugle — le surnaturel pourrait être accueilli par la pensée humaine. La Révélation ne serait plus la bonne nouvelle d'un surcroît salutaire, mais l'encombrement d'une surcharge éprouvante ; et si elle ne se greffe sur aucune préoccupation intellectuelle ou vitale, la théologie ne risque-t-elle pas de faire figure de simple théogonie périmée, à l'usage d'une humanité en enfance ?

Et, de ce point de vue, on ne saurait trop insister, avec l'auteur, sur le danger que le cartésianisme a fait courir, et fait courir encore à l'Eglise. Les prétentions à l'entière intelligibilité de la nature par l'évidence des idées claires et distinctes n'a-t-elle pas engendré la sotte suffisance du positivisme et du scientisme, et mis à la mode, d'une manière quasi-universelle la négation du surnaturel ? L'apologétique elle-même ne s'est-elle pas laissé entraîner dans le mouvement ? Sous prétexte de se situer sur le terrain même de l'adversaire du jour, ne s'est-elle pas vantée de pouvoir fournir, elle aussi, une aveuglante évidence de crédibilité, comme si la foi n'était qu'une affaire de logique, ou d'histoire, et comme si la médiation d'une mineure de syllogisme, ou l'agencement de quelques documents exacts, suffisait pour provoquer l'adhésion au mystère révélé ; quand l'excès de rationalisme dans l'Eglise n'a pas été jusqu'à prétendre fournir une démonstration « claire et distincte » de ces mystères eux-mêmes !

Non ; reconnaissons avec notre auteur que dans l'hypothèse d'une parfaite intelligibilité du « réel total » par la connaissance naturelle, les dogmes ne seraient plus que des étrangers gênants, ou des vestiges d'archéologie. Conclusion, hélas ! qu'il serait trop facile de vérifier par le spectacle de la pensée contemporaine.

Le problème est donc et sera toujours de savoir si l'homme, même avec tout le développement des sciences, les méthodes d'investigation les plus sûres, les instruments les plus perfectionnés, tout l'acquis des générations antérieures, peut et pourra jamais se fournir à lui-même une explication intégrale du réel,

résoudre le mystère du monde, et de sa propre existence au sein du monde, communier à l'être, « simpliciter » comme disent les scolastiques, c'est-à-dire dans le repos d'une connaissance adéquate. S'il en est ainsi, ou s'il doit un jour en être ainsi, c'est A. Comte qui aura eu raison, le « laïcisme » est le vrai. Sinon, l'attente d'un surcroît de lumière ne saurait être vaine, et la théologie peut encore révéler à l'humanité son message de salut.

Jusqu'ici, on ne saurait donc en vouloir à M. P. Lasserre d'avoir posé le problème philosophico-théologique, — ou plus simplement apologétique — en ces termes, d'avoir insisté sur sa gravité, et d'avoir dénoncé le cartésianisme et le positivisme qui en découle comme les adversaires les plus irréductibles du catholicisme.

Reste à juger la solution personnelle qu'il propose en conclusion de ce débat.

Il n'est pas de philosophe qui ne sourie aujourd'hui de la prétention de Descartes de vouloir tout expliquer, tout réduire en « idées claires et distinctes ». Notre auteur sait quelles sont les limites de la science, et quelle doit être la modestie du savant. Si perfectionnés que soient nos instruments de recherche et de mesure, ils n'ont pas encore arraché à la nature son impénétrable secret.

Mais, du cartésianisme, M. P. Lasserre a retenu la distinction radicale entre la matière et l'esprit. Le monde de la matière, même si nous n'arrivons pas à en démêler le mystère, doit être conçu comme soumis aux lois d'un mécanisme universel. Et puis, il y a un certain monde de l'esprit qui permet l'hypothèse d'un Dieu personnel, mais aussi autorise une explication parenthéistique de l'univers. On pourra donc admettre une religion intérieure, sous la poussée des tendances spiritualistes qui se manifestent de tant de manières dans notre vie humaine, mais on ne pourra admettre une religion dogmatique ; pourquoi ?

Parce que l'explication mécaniste impose de considérer l'univers comme un grand Tout, qui se suffit à lui-même ; où interfèrent les actions et réactions physico-chimiques, dont on avoue qu'elles recèlent encore au savant un grand nombre d'inconnues; mais ces inconnues entreront progressivement, elle aussi, dans les lois du mécanisme universel ; c'en est fini de considérer l'être

individuel comme un monde clos dont on puisse rendre compte par les quatre causes, efficiente, finale, matérielle et formelle, et porteur d'une mystérieuse « *essence* » *proprium quid ineffabile.* Et, dès lors, dans cet univers où tout est formé de tout, et réagit sur tout, quelle place y a-t-il pour une intervention surnaturelle, et surtout une intervention particulière, telle, par exemple, que la transsubstantiation, pour prendre le dogme qui, d'apparence, justifie le plus impérieusement le vocabulaire et la physique scolastique ?

Que nous ayons à rejeter cette séparation radicale entre le monde de l'âme et celui de la matière, et cette conception d'un univers matériel fermé à toute influence divine et toute intervention surnaturelle, cela va sans dire ; et l'on nous dispensera ici de nous en expliquer.

Mais peut-être n'est-il pas inutile d'insister sur l'élément positif et déclaré acquis par la science moderne, qui fournit à M. P. Lasserre son principal argument contre la dogmatique chrétienne. La physique moderne, nous dit-on, ne peut plus considérer l'univers comme une mosaïque de petits mondes clos, formés d'essences « statiques ». Tout est mouvement dans le Cosmos ; et ce qui nous paraît individuel, ce que nous découpons dans l'univers, n'est en réalité qu'une mode de l'activité universelle.

Oui ou non, cette conception dynamique, dans la mesure où elle s'impose à la science, entraîne-t-elle la faillite du dogme et de la métaphysique scolastique ?

Nous n'avons nullement l'intention, parce que nous n'en aurions pas la compétence, d'entreprendre la discussion technique et ample que ce problème comporte ; qu'on se réfère aux traités et aux monographies des spécialistes du renouveau scolastique. Nous nous contenterons d'énoncer les trois remarques suivantes.

1° Est-ce bien connaître le thomisme que de l'interpréter dans le sens « statique » que lui prêtent ordinairement ceux qui n'ont jamais fréquenté la Somme ? Que la physique du Moyen-Age soit retardataire, enfantine par rapport à la nôtre, nul ne le contestera ; mais il s'agit de savoir si les termes dont on se servait alors pour traduire l'inexpliqué, le « confus », le mystère des choses, étaient donnés, dans la pensée des grands docteurs, comme incompatibles avec aucune explication scientifique ulté-

rieure, ou comme l'expression métaphysique d'une réalité vivante que l'esprit humain devait se donner la mission de préciser, de connaître de mieux en mieux au cours des siècles, sans toutefois parvenir jamais à l'épuiser. Qui est en droit d'affirmer aujourd'hui que le développement indéfini de la science s'oppose ou contredit à cette métaphysique ?

2° Pour nous en tenir au point précis visé par M. P. Lasserre, est-il impossible de concilier la conception de l'interférence universelle des actions et réactions physico-chimiques avec la notion d'essences individuelles ? Que tout soit en tout, agisse sur tout et dépende de tout ; qu'il ne faille plus considérer l'individu comme un monde clos, est-ce une raison pour supprimer toute distinction individuelle ? Disons, si l'on veut, que chaque être est une synthèse originale où vibrent toutes les harmoniques de l'univers entier, et que le mystère du particulier est principalement fait de notre impuissance à démêler toutes les influences qui jouent au-dedans et au-dehors de lui, soit ! Il n'en est pas moins vrai qu'il y a toujours un « proprium quid ineffabile » qui caractérise tel centre d'interférence, et le distingue de tel autre, et que, pour reprendre les termes de M. P. Lasserre, s'il y a un « confus universel », il trouve son écho, ou plutôt il se trouve concentré dans le « confus individuel » dans chacune des synthèses originales et infiniment variées qui composent l'Univers, non sans doute à la manière d'une « juxtaposition de monades isolées » mais non plus à la manière d'une confusion indistincte : au vrai, par une intercompénétration solidaire qui ne défend nullement de considérer, surtout dans le vivant, les réactions, les points de concentration individuels. Les arbres ne doivent pas cacher la forêt ; mais la forêt ne doit pas faire oublier les arbres. Que le « confus individuel » soit plus solidaire qu'on ne l'avait cru du « confus universel », soit ; mais ceci ne supprime pas cela ; et ce n'est pas parce qu'on nous montre mieux que nous ne savons pas le tout de « Tout », que nous devons accuser de sottise une philosophie qui avouait que « nous ne savons le tout de rien ». Omne individuum ineffabile.

3 Ce n'est pas tout. Cette interférence universelle de causes, par laquelle s'explique à la fois le fonctionnement du Cosmos et de l'être individuel, doit-elle être entendue simplement de phénomènes physico-chimiques, et comme un mécanisme se suffi-

sant à lui-même, selon la théorie de M. P. Lasserre ? La science est-elle en état de nous prouver que le grand Tout ou le moindre fait a en lui-même son explication adéquate ? Et faisons-nous figure d'archéologues, si, au sein même de cette interférence, nous incluons d'abord l'action de l'esprit et de la liberté, au lieu de la réserver pour un monde extra-matériel, et l'action efficiente de Dieu ? Et en définitive, ne serait-ce pas parce que le moindre phénomène, aussi bien que le grand Tout, inclut, en même temps que l'universalité des causes, l'action de la Cause universelle, qu'il sera toujours impossible à la science d'atteindre vraiment l'être, ne pouvant y tendre que par une asymptote ? La science, en tant que telle, a le devoir de s'interdire ces conclusions métaphysiques, nous le savons ; mais de quel droit pourrait-elle les interdire au philosophe ?

Ce n'est donc pas au nom de la physique moderne que l'on pourra accuser nos dogmes d'être tombés en désuétude. Au sein même de la matière, il y aura toujours place pour une intervention divine, et une amplification surnaturelle, soit par le miracle, soit par l'accomplissement des desseins divins dans le monde. Et l'admirable synthèse — quand elle ne va pas jusqu'au monisme — constituée par la science moderne, si elle a pu un moment détrôner la métaphysique, ne fera-t-elle pas au contraire que mettre davantage en relief l'unité, et le réalisme de l'action providentielle dans la nature créée ? et loin d'apparaître comme des étrangers, nos dogmes, parce qu'ils ne sont pas de pures notions, (pas plus que notre théologie n'est, à proprement parler, un système) mais qu'ils contiennent une infinie richesse de vie, n'auront nulle peine à s'insérer (fût-ce le dogme de l'Eucharistie) dans l'explication la plus scientifique du monde; au lieu des séparations, des confusions, des exclusions arbitraires, ils montreront au contraire comment la matière sert aux fins de l'esprit (sacrements), quelle est la solidarité qui unit entre eux tous les êtres de l'univers (péché originel, rédemption) et comment tout doit aboutir finalement au triomphe de la Vie (Hommes — Dieu — Trinité)[1].

1. Nous nous excusons de nous borner à ces généralités; mais nous ne nous reconnaissons pas, comme M. P. Lasserre, la compétence de manier en quelques pages, tant de questions capitales. Nos lecteurs savent que chaque dogme a maintenant sa bibliographie et son apologétique. Qu'ils veuillent bien s'y référer.

S'il est vrai qu'en dépit de la transcendance et de l'indépendance de la théologie catholique par rapport aux systèmes humains, il y a une certaine philosophie qui s'accommode du dogme, une autre qui lui est radicalement opposée, il est pour le moins exagéré de soutenir que, depuis l'apparition de Descartes et de la science moderne, la philosophie tout court, ou la pensée humaine, ne peut plus faire de place à une religion dogmatique où le surnaturel s'insère, se greffe sur la réalité et la connaissance naturelle. N'est-ce pas au contraire la conception d'un mécanisme fermé de l'univers qui, déjà, fait figure de philosophie périmée ? Le cas de M. P. Lasserre suffirait à nous en convaincre, tant on le voit faire effort pour sortir d'un positivisme où, malgré tout, il se sent à l'étroit, et chercher, en fin de compte, dans un vague spiritualisme, — trop vague — une issue aux tendances idéales de la vie humaine. Qui sait si, la mort ayant consenti à attendre, cette pensée, encore imprécise, n'aurait pas évolué ?

***

Mais voici que nous écrivons ces lignes comme si c'était l'attitude intellectuelle de M. P. Lasserre à l'égard du Christianisme qu'il s'agissait de juger, et non les premiers symptômes de scepticisme qui commencent à se manifester dans l'esprit de Renan. Rarement, en vérité, on aura vu historien substituer à ce point sa pensée, ses préoccupations intellectuelles, ses réactions personnelles à celles de son sujet !

Renan eût-il reconnu ses propres inquiétudes de jeune clerc dans ces vastes problèmes où se complaît la dialectique de notre auteur ? Se fût-il même intéressé à cette discussion critique des questions purement métaphysiques ? La subtilité de son analyse devait s'appliquer à de tout autres objets ; et s'il est bien vrai que son esprit a baigné dans le courant du rationalisme, et du positivisme naissants, c'est une gageure de vouloir lui prêter, dès cette époque, tant de « pressentiments » philosophico-théologiques. L'auteur, en amplifiant démesurément le débat, a fini par fausser la perspective historique où il avait mission de le situer avec exactitude.

Essayons donc de revenir au fait, et, tout en nous servant

des suggestions heureuses de M. P. Lasserre, de ramener « le cas Renan » à ses justes proportions.

Le fait incontestable, c'est que, dès la première année, la « pauvre métaphysique » qu'on lui enseigne à St-Sulpice, loin d'affermir ses convictions, éveillent au contraire en lui le doute : « Voilà ce que j'ai appris, c'est qu'il y a des objections, et des difficultés en tout. »

Autant donc il est permis de penser qu'en cette première année, l'intelligence de Renan, si intuitive, si divinatrice soit-elle, ne va pas jusqu'à apercevoir, ni même jusqu'à pressentir le « drame de la métaphysique chrétienne », tel que le décrit l'auteur, autant il serait erroné de méconnaître la part importante que l'enseignement philosophique aura prise à la crise religieuse qui s'annonce déjà dans le secret des confidences épistolaires.

De cet enseignement, M. P. Lasserre nous a dit la médiocrité : nous ne songerons nullement à défendre le manuel de Bayeux, au faux cartésianisme mâtiné de philosophie écossaise.

Mais a-t-on là, dans cette cause extrinsèque, toute l'explication du drame intérieur qui se joue dans la conscience du clerc et qui lui arrache les premiers aveux de scepticisme que nous avons notés ? Non, l'initiation philosophique de Renan au séminaire d'Issy, qui creuse déjà dans son âme le sillon du doute, n'aurait pas exercé cette influence si cette âme elle-même n'avait offert un terrain tout préparé à cette action délétère.

M. P. Lasserre nous l'a dit : « Ce drame a tout à la fois sa raison d'être dans la nature de cet individu... », mais il a pratiquement passé sous silence cet élément psychologique.

C'est de cette âme, et du problème de pédagogie apologétique qu'elle pose que nous voudrions dire un mot en terminant.

M. P. Lasserre a décrit naguère cette étrange nature avec un rare talent de psychologue. Il s'est indigné contre ceux qui ont voulu voir en elle « je ne sais quel penchant sophistique et pervers à cultiver la contradiction de ses propres opinions » ; mais ce qui la caractérise, c'est une « particulière lucidité à découvrir la contradiction intrinsèque des choses auxquelles ces opinions se rapportent ». C'est encore M. P. Lasserre qui, poursuivant son analyse, découvre en Renan deux âmes : « l'âme tenace et inexpugnable, l'âme de granit breton, s'engage passionnément

dans les profondeurs de la réflexion, dans les longs et rudes chemins de l'étude. Elle en rapporte quelque grande vue, quelque vérité de prix. Et voici que plus d'une fois, l'autre âme, l'âme d'instabilité et d'impression, l'âme aux démons alternants et insaisissables, s'insinue dans cette vérité comme pour s'en faire un jeu, lui ôter la simplicité de son visage et y dessiner un inquiétant sourire de Joconde, d'interprétation difficile. »

N'est-ce pas cette « âme d'instabilité » qui se révèle à elle-même au premier contact avec la spéculation philosophique ?

A l'approche de chaque argument qu'on lui présente comme décisif, irrécusable au nom de l'évidence la plus aveuglante, est-ce que mille autres voix ne se font pas entendre dans cet esprit toujours en activité, tournant et retournant dans tous les sens, majeures et mineures, apparemment les plus convaincantes, pour aboutir aux conclusions les plus diamétralement opposées ?

Et il en vient à considérer que peut-être, il n'y a pas de raison apodictique d'affirmer une vérité constante, qu'il est toujours possible d'échapper à l'évidence d'une démonstration, que le moi ne se replie jamais avec une certitude adéquate sur lui-même, que peut-être ce qu'on appelle vérité n'est que l'expression d'un complexe subjectif soumis aux variations infinies du moment.

Agnosticisme avant la lettre, et qui est une erreur, mais dont nous voudrions découvrir les postulats psychologiques dans le cas concret que nous étudions.

C'est le protestant René Gillouin qui note quelque part dans son *Journal*, que l'agnosticisme est le « refuge de l'orgueil ». Qu'est-ce à dire, et dans quel sens faut-il entendre ici ce mot ? Le P. de Grandmaison a écrit de Renan : « (Il) abusa souvent de la facilité d'une intelligence lucide, mais insuffisamment ferme, pour se dérober au devoir de prendre parti sur l'essentiel ». — « L'orgueil » de l'agnostique ne consisterait-il pas dans une certaine répugnance instinctive à accepter la notion même d'Absolu, et dans une certaine habileté à accumuler toutes les raisons apparentes que nous pouvons avoir de nous y dérober ? Il y a de cet instinct et de cette facilité dans l'âme de Renan.

M. P. Lasserre veut voir en lui un esprit « tout soulevé d'aspirations métaphysiques », « qui a beaucoup attendu de la philosophie, qui l'a aimée d'avance ». Tout ceci n'est pas contra-

dictoire avec l'hypothèse que nous venons d'émettre ; c'est même en réunissant toutes ces données que nous pouvons reconstituer le conflit intérieur qui, plus encore que le conflit extérieur des idées au XIX[e] s., provoqua la crise de Renan.

Que Renan porte en lui, quand il arrive au Séminaire, un âpre désir de vérité, on l'a contesté en considérant la légèreté apparente avec laquelle il abandonna peu à peu sa vocation et sa foi. Il semble pourtant que son « âme bretonne », pas encore hellénisée, autorise cette conjecture. On irait même jusqu'à supposer que cette aspiration instinctive au vrai total est d'autant plus véhémente qu'il accorde plus de mépris aux justifications rationnelles qu'on prétend lui fournir de sa foi. La spéculation que l'on sert à son esprit n'est peut-être pas si vide qu'on le déclare après coup, mais sur *cette nature* mouvante, elle n'a d'autre effet que d'exciter, de mettre en branle le mécanisme des contradictoires, que d'ouvrir autant de portes par où le Celte jaloux de son autonomie, et déjà conscient de sa valeur, peut fuir l'emprise de l'Absolu.

On a dit — Mgr d'Hulst entre autres — que « instruit dans la philosophie thomiste, le jeune homme n'eût pas perdu la foi ». Non ; nous croyons que le meilleur thomisme eût produit sur Renan les mêmes résultats.

Pourquoi ? M. P. Lasserre en insinue la raison d'une manière poétique quand il écrit que, toujours, Renan « professa que le culte des idées claires lésait la métaphysique, et qu'on ne s'élève aux çimes qu'à travers les nuages ». Voilà pourquoi il n'eût pas aimé le vrai Descartes plus que le faux ; mais voilà pourquoi il n'eût pas aimé le thomisme plus que le cartésianisme. Cet esprit, tout en aspirant au vrai, répugne à la vérité brutale et simplifiée. D'instinct, il se cabre contre qui veut s'imposer à lui d'une manière immédiate, comme si son consentement personnel n'y était pour rien. L'acceptation du vrai absolu n'est pas seulement pour lui affaire de raisonnement et de logique, mais un don volontaire, — et don grave. Toute doctrine qui professe que le vrai s'impose du dehors et de lui-même l'exaspère (avant qu'il en sourie !), ne semblant pas tenir compte de l'abdication interne qu'elle exige du sujet. Et Renan, qui ne veut pas se laisser prendre, et qui finira par ne pas vouloir se donner, consacrera le meilleur de son talent à démontrer par une analyse sub-

tile et meurtrière qu'il n'est pas de vérité dite objective qui ne puisse être niée subjectivement, et que le moi a toujours la possibilité de dire non aux évidences les plus aveuglantes.

M. P. Lasserre prend prétexte de la médiocrité du Manuel de Bayeux pour faire le procès de la théologie en elle-même, et de la déficience d'une méthode il conclut arbitrairement à une impuissance radicale où se trouve l'Eglise de fournir des titres rationnels à la croyance ; et il veut que Renan, d'emblée, ait pressenti cette inconsistance métaphysique ; et c'est cette amplification du fait au droit, qui fait l'équivoque de cet ouvrage et en rend la critique si difficile. Après avoir sauvé le droit. et montré que la doctrine de l'Eglise en elle-même n'était pas atteinte par les objections du positivisme et de la science modernes, nous avons peut-être plus de liberté pour interpréter le fait et en dégager la conclusion de pédagogie apologétique qu'il nous suggère.

S'il reste possible de faire accepter un dogme par cet esprit critique et autonome dont Renan peut être considéré comme le type représentatif, il semble bien que ce ne soit pas par une métaphysique reposant sur l'évidence extrinsèque et aveuglante de « l'objet » : dans le cas psychologique qui nous occupe, ce dogmatisme philosophique, ne ferait sans doute qu'exacerber la puissance instinctive de révolte, loin de conduire à l'adhésion cordiale au dogmatisme surnaturel qu'il a mission d'étayer. De son côté, le témoignage historique que la science catholique remet à l'honneur, n'offre, en dépit de sa consistance réelle, que matière à objections, pour qui ne veut pas se donner, et possède ce redoutable pouvoir de tout réduire à néant par une analyse charmante. Enfin, il va de soi que sur de telles natures, l'appel au « cœur » ou à l' « Ecosse » ne saurait exercer aucune emprise.

Alors ? Faudra-t-il jeter le manche après la cognée, et se contenter, faute de pouvoir l'exorciser, d'anathématiser ce démon de l'esprit moderne, et qui a nom légion ?

Non ; pas encore.

Le problème qu'il s'agit *d'abord* de poser, et de résoudre devant un esprit de cette trempe, ce n'est pas le problème logique, ni le problème physique et cosmologique, tous deux impersonnels et extrinsèques, ni, d'une manière générale, le problème de « l'ob-

jet », mais bien le problème du « sujet », et de son autonomie présumée. A n'observer en effet les choses que de l'extérieur, comme si, sous le prétexte d'une objectivité plus absolue, le sujet n'existait plus, aucune nécessité logique ou physique ne saurait imposer rigoureusement à l'esprit une explication surnaturelle du monde ; sans compter qu'il y a grand risque de verser, à la suite de Kant, de Spencer et de Hegel, dans l'agnosticisme, l'évolutionisme, ou le panthéisme. Le vice principal de ces systèmes est dans l'étroitesse du point de départ de la recherche.

Si l'on veut que, devant ces natures exigeantes, habiles à la critique, à la fois avides de vérité, et promptes à se dérober, le dogme ne fasse pas figure d'intrus, et acquière droit de cité ; si l'on veut qu'une révélation surnaturelle se présente comme possible et désirable, il importe avant tout de ne pas présenter philosophie et théologie comme des spéculations purement abstraites et extrinsèques à la vie personnelle, et de ne pas opérer au préalable l'impossible et factice séparation du sujet et de l'objet, comme si la condition suprême de la vérité était que ce dernier s'imposât en quelque sorte de lui-même et tout fait au premier, et comme si le sujet n'était pas le premier « objet » à connaître, le premier problème à régler.

Un auteur remarquait récemment[1] que Renan quittait le Séminaire Saint-Sulpice deux jours avant que Newman, à Littlemore « terminait une enquête qu'il avait entreprise depuis quinze années ». Mystère de la grâce divine, sans doute ; mais n'est-ce pas aussi que Newman, concentré sur le problème de sa propre conscience, avait su résoudre le problème de sa vie, et de la vie en général par une philosophie du « développement », qui le tenait à l'écart d'un fixisme retardataire et d'un panthéisme dissolvant, et l'orientait, par surcroît, vers l'acceptation totale de la doctrine catholique ?

N'est-ce pas aussi à partir du moi intérieur, dans le moi intérieur, et dans le développement de son autonomie présumée qu'il convient de poser tous les problèmes — logique, cosmique, historique, métaphysique, — et n'est-ce pas dans la

1. Jean Guitton, *La philosophie de Newman*. Paris; Boivin, 1933, p. 136-146, où l'on trouvera d'excellentes suggestions sur le problème qui nous occupe.

ligne de ce développement qu'il convient de présenter le surcroît intellectuel et moral du dogme révélé, si l'on veut avoir chance de réintégrer la théologie dans la pensée moderne ? « Métaphysique du sujet » comme on l'a dit, qui doit faire apparaître nécessairement que ni le sujet lui-même, ni, à travers lui, le Cosmos, ni aucun phénomène n'a son explication totale et suffisante dans aucune solution possible d'une philosophie purement rationnelle. « Omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc... Nam expectatio creaturœ revelationem filiorum Dei expectat...[1]. Alors le dogme ne fera pas figure d'intrus ; la théologie ne donnera pas l'impression d'un jeu de mots périmé. Le « moi » une fois compromis, engagé à prendre parti, orienté dans le sens que lui imposent *toutes* les conditions de son existence et de sa vie *totale, l'Absolu chrétien* se présentera comme le prolongement transcendant, l'aboutissement de la démarche initiale que le sujet, dans son autonomie, aura dû entreprendre pour se chercher, s'expliquer à lui-même, et s'achever — principe et fin dernière véritables de toute enquête philosophique.

Le cas de Renan ne ramène-t-il pas, en un mot, au problème de la « Philosophie catholique » telle que M. Maurice Blondel en indiquait les grandes lignes dans un opuscule récent : « Il s'agit de savoir si une philosophie, techniquement développée en toute sa spontanéité, peut, sans subir d'ingérences et sans commettre d'empiètement cohabiter avec le catholicisme envisagé sous son aspect proprement surnaturel et selon les requêtes qui semblent opposer son *totaliter* au *totaliter* de la raison ; bien plus, il s'agit de savoir si non seulement on *peut*, mais si on *doit* accepter et justifier cette symbiose, si la « philosophie séparée » et close en son exclusivisme est anormale ou non, si en un mot la philosophie catholique n'est pas, absolument et véridiquement parlant, la philosophie tout court, la philosophie une, intégrale et universelle, sinon en fait, du moins en droit...

...Depuis le temps où Descartes tenait sa comptabilité de conscience en partie double et se faisait turc en philosophie (*scribo etiam Turcis*), cette dualité, cette séparation s'est trouvée souvent en hostilité, en exclusion à l'égard du christianisme. Nous aussi,

1. S. Paul, Ep. ad Rom. VIII, 22; 19.

nous voulons respecter à fond les distinctions, les autonomies nécessaires et salutaires ; nous aussi, nous pensons et écrivons, « même pour les Turcs », mais c'est en un autre sens que Descartes ; car c'est sous la philosophie la plus libre et la plus développée que nous trouvons le vide positif, la place creusée en tout esprit, l'attente qui fait le fond de la vie humaine... »[1].

Une telle philosophie, exposée devant Renan, à la place du *Manuel de Bayeux*, lui eût-elle évité la catastrophe ? Nous nous garderons bien de répondre : on ne refait pas l'histoire. Mais s'il faut dégager de cette étude trop longue une conclusion utile pour le présent, et l'avenir, c'est bien que si l'esprit moderne n'est que trop nanti d'objections de toutes sortes contre nos dogmes, il est toujours un terrain où peut s'opérer la synthèse de la science, de la métaphysique et de la théologie, c'est celui de la destinée personnelle ; avant de laisser l'esprit s'égarer sur les problèmes du dehors, lui apprendre à régler le problème du dedans, et à créer en lui la perspective intérieure, où toutes choses apparaissent ordonnées à l'homme, l'homme à Jésus-Christ, Jésus-Christ à Dieu. Certes, ce ne sera pas l'aplanissement immédiat de toutes les difficultés inhérentes aux choses et que c'est la gloire de la raison humaine d'affronter ; mais pour les esprits inquiets, dont la tentation, faute d'équilibre interne, est de se réfugier dans un dilettantisme intellectuel, cette certitude vitale, une fois acquise, les ramènera toujours à ce que le P. de Grandmaison appelle les « croyances fondamentales »; pour eux se vérifiera le mot de Newman, que « dix mille difficultés ne font pas un doute », quand, appliqué à un problème partiel, peut-être insoluble, d'histoire, de science, ou de métaphysique, l'esprit garde le sens de la vérité vivante, de la vérité totale.

Dans la mesure donc où l'initiation philosophique de Renan a pu exercer une influence sur son évolution religieuse, c'est une erreur d'en accuser, comme l'a fait M. P. Lasserre, le catholicisme lui-même, et sa théologie ; il n'y a même pas, à cent ans de distance, à crier au scandale parce que le Manuel de Bayeux semble ne tenir aucun compte du progrès scientifique, et du mouvement des idées qui devaient transformer la pensée contem-

1. Maurice Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*. (Cahiers de la Nouvelle Journée, n° 20, p. 6.)

poraine ; — qui sait comment seront jugés dans un siècle nos plus grands penseurs d'aujourd'hui !

S'il faut tirer quelque profit de ce retour sur le passé, et de la thèse de M. P. Lasserre, ce doit être de nous rendre à l'évidence qu'il existe une mentalité moderne, un certain esprit difficile à définir, mais que nous ne saurions méconnaître sans exposer notre théologie à faire, en effet, figure d'œuvre morte. Cet esprit a ses exigences, légitimes et outrées, il a ses erreurs et ses contradictions. Si les éducateurs de la jeunesse ont le devoir de mettre en garde contre ces erreurs et ses outrances, n'ont-ils pas aussi une mission intellectuelle plus haute à remplir : se mettre en état de comprendre chaque jour davantage les problèmes de notre temps, et chercher les moyens d'adapter aux exigences légitimes de la pensée contemporaine, d'insérer au cœur même de ses contradictions — *inter mundanas varietates* — le message éternel de notre Eglise ?

L. Enne.

PEUT-ON QUELQUEFOIS MENTIR AUX ENFANTS[1]

C'est un problème extrêmement intéressant au point de vue pédagogique que celui-ci. Peut-on quelquefois mentir aux enfants ?

Il y a au moins trois choses des plus pratiques dans l'éducation des petits, qui seraient à débattre ici :

Peut-on avoir recours à ce que l'on appelle :

1° « Les mensonges utiles » ;

2° « Les contes et légendes » ;

3° « Les pieux mensonges ».

Nous les examinerons brièvement.

1re *question : Les prétendus « mensonges utiles »*.

M. Antoine Redier, qui est pourtant un éducateur émérite en théorie et en pratique, a écrit, dans un de ses derniers livres *Mes garçons et vos filles :*

« ... Des éducateurs professent qu'il ne faut jamais mentir aux enfants, puisque ces pauvres petits, quand ils mentent, on les punit. Il est plus raisonnable de convenir qu'on est au contraire souvent contraint de leur dire des choses qui ne sont pas vraies, parce que les *affaires des grandes personnes ne les regardent pas*, parce que ces petits, si on commence à raisonner avec eux seront rapidement les plus forts, n'ayant pas d'autre occupation importante que de se mesurer avec l'autorité, qu'ils

1. Cet article formera un chapitre du livre qui va paraître sous le titre « *Pour leur beau métier d'homme* » (préface de S. E. le Cardinal Verdier) chez Desclées (Problèmes d'éducation).

rencontrent partout et qu'ils brisent d'un coup dès qu'ils la voient faiblir sur un point. On dit aux enfants ce qu'on juge à propos qu'ils sachent pour se bien conduire : Voilà un principe certain. Mais parmi les choses que doivent savoir les enfants pour se bien conduire, il y a celle-ci : on ne ment pas. Alors si vous avez le droit de dire à un bambin que sa maman est sortie quand vous savez fort bien qu'elle est dans sa chambre, si ce mensonge-là, qui peut vous être utile pour obtenir l'obéissance immédiate que vous doit l'enfant et pour éviter une discussion ou une scène, qui ne sont de bonnes choses que dans des cas très graves, si ce mensonge est permis, *ce qui est défendu, c'est de le faire avec maladresse* et de laisser voir à l'enfant qu'on le trompe, car il sera scandalisé dans sa foi en la parole des hommes, et ce scandale le désenchantera, à moins que le petit personnage ne prenne le parti philosophique de mentir à son tour. Bref, je considère qu'il n'y aurait pas d'éducation possible, et que la lutte serait trop inégale entre parents et enfants *si nous n'étions les maîtres de leur dire ceci ou cela, même si ce n'est pas vrai, quand c'est utile pour les dresser.* S'il en est que j'effarouche en parlant ainsi, je demande à contrôler s'ils sont toujours aussi vrais qu'ils le croient dans leur tâche quotidienne d'éducateurs ; ou alors je voudrais voir de mes yeux des « produits » de cette éducation géométrique... »

Etrange morale ! et dont les conséquences apparaissent bien redoutables. L'enfant s'aperçoit de ces mensonges ou s'en apercevra très vite en tous cas. Par de tels procédés, l'éducateur s'abaisse : or, pour élever les autres, il faut d'abord s'élever soi-même : on ne donne que ce que l'on a ; on n'inspire que ce que l'on respire.

Les effets d'une telle attitude seront divers selon les tempéraments des enfants : quelques-uns se scandaliseront, mais trouveront la méthode commode et l'emploieront : ils deviendront aussi menteurs ; d'autres, plus sensibles, plus droits, éprouveront une impression funeste ; ils se fermeront ; leur confiance en leurs éducateurs sera ébranlée ; or, on ne peut rien en éducation sans la confiance.

Enfin, on peut affirmer, en réponse à M. Redier, qu'il y a de nombreux exemples de parents qui n'ont jamais menti à leurs enfants.

Examinons d'un peu près ces prétendus « mensonges utiles ». Ou ce ne sont pas des mensonges, ou ils ne peuvent être utiles.

Les éducateurs ont à leur disposition d'autres forces que celles du mensonge qui est l'arme vile du faible ; c'est la paresse au fond qui nous fait chercher dans le mensonge une réponse facile. Certes, il y a, dans la loyauté totale, quelques difficultés de détails ; mais le mensonge présente, lui, bien d'autres inconvénients et des complications inextricables ; un mensonge en appelle d'autres, et on aboutit à un véritable enlisement.

La parole du Christ est à appliquer dans le domaine intellectuel et moral comme dans l'ordre matériel : « Quel est celui d'entre vous qui, si son ami lui demande du pain, lui donnera une pierre ? ou, s'il lui demande du poisson, lui tendra un scorpion ? »

Les parents doivent la nourriture intellectuelle et morale à l'enfant comme la nourriture matérielle : ils n'ont jamais, dans aucun ordre, le droit de la leur donner empoisonnée ou frelatée.

Voici comment on peut se tirer des cas les plus épineux, selon les circonstances.

Les questions incessantes des enfants nous embarrassent parce que nous ne savons pas que répondre ou comment répondre ou même s'il faut répondre.

Il n'est pas bon de se tirer d'affaire par ces mots, pourtant fréquents sur les lèvres des parents et même de certains maîtres : « Cela ne te regarde pas..., va jouer au jardin, ou avec ta poupée ; vilain curieux !... ce que nous disons n'est pas pour toi ». La curiosité de l'enfant, qui n'était qu'indiscrète s'adressant à ses éducateurs naturels, devient tellement lancinante qu'imprudemment il s'adressera à des sources peut-être empoisonnées pour la satisfaire. Cependant, plutôt que de mentir, on peut en certains cas dire à l'enfant : « Cela ne te regarde pas ! » Mais on n'ajoutera jamais les autres paroles maladroites que nous citions à l'instant. Il ne faut pas oublier en effet que dans la mesure du possible nous devons satisfaire la curiosité légitime des enfants et la satisfaire dans la vérité et dans la lumière ; sinon, l'enfant s'entourerait de mystère, se murerait comme dans une cave, deviendrait, comme disent les psychologues, un « introverti ».

Mais à leurs questions embarrassantes ou indiscrètes, nous pourrons faire d'autres réponses qui n'offensent pas la vérité. Si

nous ne savons pas, n'hésitons pas à dire : « Je ne sais pas ». Bien loin de nous diminuer, cet aveu nous fera prendre plus au sérieux ; et quelle bonne formation pour l'enfant ! on le prépare ainsi à être plus tard lui-même moins outrecuidant et suffisant.

On pourra dire encore quelquefois : « Je ne puis répondre à ta question : c'est un secret que je dois garder ». Les enfants admettent très bien que nous ayons des secrets, et nous leur donnons, en les tenant fidèlement, une utile leçon.

D'autres fois, on répondra : « Tu es trop jeune », et on lui promettra pour plus tard une explication complète et loyale. On peut alors se contenter d'amorcer l'explication, mais toujours sans offenser la vérité. Il en est pour la vérité, pour la formation de la conscience, comme pour l'alimentation : il y a une gradation et un dosage qui s'imposent. L'alimentation varie avec l'âge, avec le développement des organes de la nutrition. Le lait seul convient aux nouveau-nés, pain et viande leur seraient dangereux. De même l'enseignement des vérités intellectuelles et morales doit être prudent et progressif.

Jamais le mensonge n'est nécessaire. La vérité sagement dosée, adroitement présentée est assez belle pour suffire à tout. Les parents ont besoin de tout leur crédit, pour élever leurs enfants. Qu'ils ne laissent pas durer plus que de raison, l'ignorance des petits. On doit fournir à chaque âge la vérité qu'il peut porter. L'enseignement catéchistique est, à ce point de vue, merveilleux ! C'est une graine de vérité qui s'ouvre, pousse, se développe, se ramifie, s'amplifie ; mais tout était dans la petite graine.

Ce n'est pas, en effet, tromper que de mesurer la vérité à la capacité de celui à qui l'on parle. Il y a un langage convenu pour l'enfant, pour l'homme inculte. Dieu agit ainsi d'ailleurs ; et dans la Bible, nous trouvons ces expressions qui ne sont pas scientifiques, mais que l'Esprit-Saint accepte, parce qu'elles sont à la manière et à la taille de l'ensemble des hommes : « Le soleil se lève, se couche », etc. La maman bégaie et trottine avec le tout petit. Le Christ disait à ses apôtres : *Non potestis portare modo ;* ceci vous ne pouvez pas encore le comprendre, le porter ».

En fait, la grande, peut-être la seule question qui soit délicate à traiter avec l'enfant, concerne les renseignements sur l'origine de la vie.

M. Antoine Redier écrit à ce sujet : « Sur l'origine de la vie,

silence, parce que dans ces matières-là, on ne peut être à la fois exact et convenable ». C'est une parole effroyable si l'on songe qu'il s'agit des choses les plus sacrées de l'humanité ! Une mère intelligente et délicate peut tout dire à son fils, surtout avant l'éveil des sens, avant l'éclosion des passions. Soyons bien convaincus que ces matières tourmentent les enfants et que, si nous ne savons pas leur donner les réponses satisfaisantes aux différents moments de leur curiosité inquiète, ils s'adresseront à des camarades peut-être polissons.

Au moment de la naissance d'un petit frère, l'enfant demandera certainement d'où vient ce petit jouet vivant. A l'âge de la puberté, on le sentira préoccupé du problème de la transmission de la vie ; il faut à tout prix avoir quelque chose à lui dire, oser et savoir le lui dire.

« La manière la plus courte, dit Rousseau, qu'une mère imagine pour se tirer d'affaire sans tromper son fils, est de lui imposer silence. » Ce n'est pas une solution ; l'enfant s'adressera à des camarades, à des livres, juxtaposera des bribes de conversation, se cachera de ses parents et leur voilera la vérité sur sa conduite, parce que ses parents la lui ont refusée sur ses doutes. Parce qu'on lui aura refusé la lumière, il connaîtra le danger des hypothèses troubles, des rêvasseries, des préoccupations, peut-être des habitudes coupables. Après il mentira pour cacher tout cela ; et le mensonge achèvera de l'avilir à ses yeux. Tout éducateur pourrait illustrer ceci de lamentables exemples. Ne pas répondre n'est donc pas une solution.

Se réfugier dans le mensonge sciemment serait, pour les parents, préparer des désastres peut-être irréparables. Si on répond à l'enfant qu'on trouve les bébés dans les choux ou dans les roses, ou que la sage-femme les apporte dans un panier, ou, comme on dit en Alsace, que les cigognes les jettent par la cheminée, on ne le satisfera que pour bien peu de temps et, plus tard, il conclura qu'on peut mentir et peut-être qu'on le doit.

La présentation exacte des choses n'est pas évidemment commode ; et ces explications ne doivent pas être livrées au hasard d'une improvisation. Mais je suis persuadé que, présentées par la mère, après mûre réflexion et après une bonne prière, fournies assez tôt avant l'éveil des passions, elles cimenteront entre les parents et l'enfant une union respectueuse et affectueuse sans pareille. Une mère de famille fort intelligente, à qui je crus devoir

dire que l'heure me semblait venue d'instruire son garçon, visiblement travaillé par ces mystères de la vie, me traduisait l'impression qu'elle ressentit pendant tout ce tête-à-tête avec son fils par ces mots : « J'étais à la fois si transie d'émotion et si émue de la simplicité angélique des mots et des gestes de Jacques que j'avais l'impression de marcher sur de la neige ».

Pour faire aux enfants cette révélation sur l'origine de la vie, il y a des procédés différents, selon les tempéraments. Certains enfants évaporés n'y attacheront aucune importance. On disait à un petit garçon : « Nous t'avons acheté une petite sœur », et il répondit : « Oh ! moi, j'aimerais mieux un cheval mécanique ! » Le problème, là, évidemment, n'est pas encore compliqué ! Mais, quand il se pose vraiment, évitons tout à la fois les imprécisions et les détails purement scientifiques, la mise en scène dramatique et les grands discours, les attitudes apeurées et les airs détachés.

Envoyons l'enfant au confesseur, si nous constatons qu'il y a une obsession dangereuse. Disons-lui : « Ecarte résolument ces pensées-là ; prie ; si elles persistent, parles-en au père de ton âme, jamais à tes camarades ».

Indiquons aux parents qui ne sauraient comment s'y prendre, le livre de Mme Jeanne Leroy-Allais, *Comment j'ai instruit mes filles des choses de la maternité ;* le Père Chauvin, *La préservation morale de l'enfant*. Voici, à titre d'indication, les explications jaillies d'un cœur maternel qui paraissent un modèle du genre ; on les trouve dans Ernst : *La formation de la chasteté*, pages 53-54.

Une mère raconte qu'un jour son petit garçon, âgé de sept ans, s'approcha d'elle et lui posa catégoriquement cette question : « D'où viennent les enfants, maman ? Tu m'as dit qu'ils venaient du bon Dieu. Chez X.., on a dit que la cigogne les apportait. Je te crois, mais comment le bon Dieu les envoie-t-il ? » La mère ajoute : « Que devais-je faire ? Tromper mon enfant ? Cela eût été la première fois. Mon garçon avait une confiance aveugle et absolue dans sa mère. Devais-je lui répondre : « Je te le dirai quand tu seras grand ? » Cela me paraissait grave. La question serait restée dans son esprit ; je le connaissais. Devais-je en laisser la réponse au hasard, à des étrangers, à des camarades, aux domestiques ?....

« Ces pensées et d'autres venaient à mon esprit, tandis que les deux clairs yeux d'enfant étaient levés interrogateurs vers

moi. Je lui répondis donc : « Ce soir, lorsque nous irons ensemble nous coucher, je te le dirai ». Dieu, entre temps, me donna la clarté nécessaire. Et, le soir, quand je fus assise près de son petit lit, je pris sa main dans la mienne, et je lui racontai à peu près ce qui suit.

« Ton père et ta mère s'aiment bien. Alors, ils désirent de tout cœur un enfant. Tu sais que les petits enfants viennent de Dieu. Il a créé le premier homme et donné à tous la vie. Quand il veut créer un nouvel homme, il se sert des parents et il leur met l'amour dans le cœur. Il fait croître le petit enfant d'une toute petite graine qu'il laisse pendant près d'un an enfermée dans une petite cachette obscure... Tu sais que les fleurs, les plantes et aussi les grands arbres viennent ainsi d'une toute petite semence. (Il est bon de faire remarquer cela aux enfants très tôt). Mais, chaque graine doit d'abord reposer un certain temps dans la terre obscure. La graine de l'enfant a été placée par Dieu dans le sein de sa mère, c'est sa cachette. C'est là que toi aussi tu as reposé tout près de mon cœur, et que le bon Dieu a fait ton corps et ton âme. Comment ? Personne ne le sait que Dieu lui-même. Tu as poussé jusqu'à ce que tu sois devenu assez grand pour qu'on puisse te prendre dans les bras. Quant à la mère, elle a beaucoup à souffrir, et, quand l'enfant vient au monde, elle a de grandes douleurs, qui pourraient même lui coûter la vie. Mais, elle les supporte volontiers par amour pour lui. Sa joie est d'ailleurs bien plus grande que sa douleur. Les parents remercient le bon Dieu de son cadeau, lui promettent de soigner l'enfant et de l'élever pieusement et bien. Ils le font bientôt baptiser pour que Dieu le considère comme tout à fait sien.

« Ce que je viens de te dire, c'est un secret, notre secret. Maintenant que tu le connais, donne-moi la main, et promets-moi de n'interroger là-dessus personne d'autre et de n'en parler jamais à d'autres qu'à moi.

« Quand j'eus fini, je sentis deux petits bras entourer mon cou, et mon petit garçon se serrer contre moi, avec un « chère, chère maman, comme je t'aime ! » Son affection enfantine se transforma petit à petit en attentions, en soins, en respect qu'il m'a toujours prodigués depuis. Tout petit encore, je l'ai habitué à s'adresser toujours à moi, quand il voulait savoir ou comprendre quelque chose. »

2e *question. — Les contes de fées et légendes*

L'inconvénient de raconter ou de faire lire à un enfant des récits fabuleux, c'est qu'ils constituent une entorse à la vérité et le crédit que les parents leur donnent en les utilisant peut par suite compromettre la confiance qu'un enfant doit garder si totale en son père et en sa mère. La réalité, par ailleurs, serait peut-être aussi palpitante ; enfin, l'enfant risque d'assimiler ces belles légendes aux vérités de la foi religieuse.

Cependant, un éducateur ne peut pas en condamner l'usage. Les dangers d'abord sont exagérés et les épouvantails injustes. Puis, on peut dire que l'usage en est général et, à l'expérience, ne semble pas donner de fâcheux résultats.

De hautes recommandations pourraient être ici fournies. Donnons-en seulement quelques-unes. Le chapitre 6 du *Traité de l'éducation des filles*, de Fénelon, est intitulé : « De l'usage des histoires pour les enfants. » Ce grand éducateur demande que tout enseignement se montre à l'enfant « avec un visage riant »... « Les enfants aiment avec passion les contes ridicules. On les voit tous les jours transportés de joie ou versant des larmes au récit d'aventure qu'on leur raconte. Ne manquez pas de profiter de ce penchant. »

George Sand dit aussi : « Je veux qu'on donne le merveilleux à l'enfant tant qu'il l'aime et le recherche, jusqu'au jour où il se sera dégoûté lui-même et nous avertira par ses questions et ses doutes qu'il veut entrer dans la réalité ».

Et Gautier (*La vraie éducation*, page 174) : « De son séjour au pays des songes, l'enfant gardera le pouvoir de s'évader des rêves, pour s'en rendre maître, en quelque ordre que ce soit ».

Notons enfin que Franc-Nohain faisait le 7 décembre 1931 une conférence à l'Institut international de pédagogie familiale sur « La valeur éducative de la fable ».

Les avantages des légendes et des contes sont en effet certains. Il faut alimenter et développer l'imagination de l'enfant ; c'est une faculté aussi précieuse dans les affaires qu'en poésie ; c'est une faculté créatrice. Il ne faut pas rendre les esprits secs avant l'âge ; d'ailleurs, si on ne fournissait pas de fables à l'enfant, il en créerait ; elles lui sont nécessaires. Il y a, dans ces légendes qui ont bercé notre enfance, des détails poétiques, charmants, gracieux ; c'est une nappe féconde qui désaltère pendant

toute la vie. Et puis, souvent, la légende est plus vraie que l'histoire, au moins en vérités morales, en vérités assimilables, en vérités représentatives.

Ces contes sont un parfum pour la vie ; ils peuvent être un véhicule de vertus. Fruit de la collaboration des générations passées, c'est le fond où l'âme de la race semble se perpétuer ; c'est un peu du passé ancestral. On n'a pas le droit de priver les enfants de ce trésor.

Ce qu'il faut faire, par exemple, c'est bannir certains détails : les croquemitaines, les revenants, le père fouettard, les diables qui apparaissent dans le miroir des petites coquettes. Il faut éviter de provoquer la peur, la crainte, qui paralysent ; il faut écarter les histoires violentes, terribles, monstrueuses ; celles qui incitent à la gourmandise ; celles dont la morale n'est pas saine et sûre, en se disant d'ailleurs que les enfants ne raisonnent pas comme nous ; Perrault et La Fontaine seraient pour nous souvent immoraux ; l'enfant, à vrai dire, voit surtout dans ces auteurs le merveilleux. Donnons une place privilégiée aux belles histoires de nos Saints Livres et de notre riche passé religieux. Elles méritent à tous points de vue leur nom d'histoires saintes. « Il n'y a pas de contes de fées, pas d'histoires faites à plaisir qui soient plus merveilleuses que la très véritable histoire de la naissance du petit Jésus. » (Comte de Grammont : *Les bons petits enfants.*)

Le Père Delaporte dit aux mères des « Petits enfants de cinq ans et au-dessus » : « Avant tous les jolis contes que vous lui direz pour l'endormir, répétez à l'enfant, pour tenir son âme en éveil, les divines histoires de l'Evangile, en prenant toutefois bien garde à la fatigue et à l'ennui, les pires des choses à cet âge ».

Retenons enfin les règles très sages de Fénelon : « N'accumulons pas trop les histoires. Qu'on ne charge pas trop l'enfant de semblables récits, qu'on les lui laisse désirer ; qu'on les lui promette même comme récompense quand il sera sage ; qu'on ne leur donne point l'air d'études..., racontez-lui quelques fables courtes et jolies, mais choisissez-les ; qu'elles soient ingénieuses et innocentes. » Ces quatre adjectifs sont pleins de sens : courtes, parce que le cerveau des enfants ne se prête pas à une longue réflexion ; jolies, pour leur donner le goût du beau : ingénieu-

ses, pour exercer leur imagination ; innocentes, car elles doivent n'enseigner ni l'erreur ni le mal.

Sous prétexte que les contes ne sont pas véridiques, nous ne devons donc pas nous les interdire ; ce serait nous priver d'un puissant levier pour l'éducation et l'instruction. Les exhortations parlent uniquement à l'intelligence de l'enfant, tandis que l'histoire fait surgir des images, des êtres vivants qui l'entraînent. D'ailleurs, nous avons ici, comme toujours, l'exemple de Notre-Seigneur qui parlait si ordinairement en paraboles. Pour faire entrer les vérités religieuses, morales, historiques, scientifiques dans l'intelligence et dans la vie, les histoires inventées, irréelles, comme créations de notre imagination, présentent une grande utilité. Ce n'est pas mentir que de les utiliser.

3e *question. — Les naïves croyances*

On se sert quelquefois de l'expression « pieux mensonges » qui est une abominable et inadmissible alliance de mots. Il vaut mieux dire les « naïves croyances ». Nous voulons parler de l'histoire de saint Nicolas, de l'Enfant Jésus passant par la cheminée à Noël, des cloches et des œufs de Pâques, etc...

M. Antoine Redier (*Revue Française*, 17 avril 1929) écrit : « C'est une joie pour les parents et un des plus beaux souvenirs d'enfance — on apprend assez vite les réalités — d'avoir cru recevoir des jouets des mains du petit Jésus est une bonne préparation à la foi à la présence réelle dans l'Eucharistie... Les enfants ne sont pas ridicules quand ils prononcent, parce qu'ils ont cru en nous, des paroles stupides. » Etrange langage ! Heureusement, M. A. Redier semble lui-même le reconnaître, car son développement est un peu contradictoire. Il ajoute, en effet, immédiatement après ce que nous venons de citer : « N'y a-t-il pas un danger terrible à dire à ces petits, en abusant de leur crédulité si grande, des choses dont ils découvriront un jour la fausseté ? »

Les raisons qu'on donne pour utiliser ces naïves croyances, c'est que « l'enfant n'est pas dupe ». Mais alors à quoi bon en user ? Un enfant disait à sa mère le lendemain de Noël . « Tu sais, Maman, au petit Jésus venu dans la cheminée, c'est la dernière fois que j'y crois. » On dit encore : « Cela ne leur fait pas de mal ». Il est vrai que des choses, qui seraient en elles-mêmes

pernicieuses, deviennent quelquefois innocentes, parce qu'elles sont présentées par la mère. Mais le jeu est très délicat et ne vaut-il pas mieux en éviter les risques ?

Or, les risques sont graves :

1° Au point de vue de la formation de l'esprit d'abord. L'enfant est naturellement crédule ; au lieu de le maintenir ou de l'entraîner dans cette tendance, nous devons l'aider à discerner le vrai du faux, même tout jeune, en lui faisant aimer le vrai. Il serait déplorable de déformer systématiquement son esprit. Faisons-lui admirer les belles imaginations, inventions, légendes, mais comme irréelles, comme créations de notre imagination ou de celles de nos ancêtres ; expliquons qu'elles répondent à des besoins innés du cœur de l'homme qui veut tantôt échapper pour un instant à la terrible étreinte de la réalité, tantôt rapprocher le monde surnaturel de lui ; ce désir a toujours possédé les hommes : voyez l'histoire de la tour de Babel, la légende d'Icare, celle de Prométhée, etc.

2° Au point de vue religieux, le risque est plus grave encore qu'à ce premier aspect scientifique. Dans les familles les plus chrétiennes, on raconte aux enfants les contes de fées en même temps qu'on leur apprend l'Histoire sainte et le catéchisme. Et cela entraîne de fâcheuses confusions.

Jules Lemaître (Les idées de Liette dans *En marge des vieux livres*) indique finement les conséquences de ces enseignements mêlés : Liette confond la Sainte Vierge, le petit Jésus, les Rois Mages, l'Ogre et les fées. Le parrain de Liette explique à l'enfant que Jésus changea les fées en saintes, les répandit dans les bois ; qu'elles font des remèdes avec les herbes et guérissent les malades avec l'eau des fontaines, et c'est l'une d'elles qui parlait à Jeanne d'Arc, sous l'arbre des fées.

Bercer l'imagination d'un enfant se comprend, mais berner ainsi sa confiance est indigne. Le danger est que le jeune homme puisse croire un jour qu'on a abusé de sa crédulité d'enfant. L'enfant n'est pas capable de distinguer le réel de l'imaginaire ; c'est pourquoi il demande toujours si l'histoire est vraie.

Pratiquement, que faire ?

1° Condamner, dans les légendes, les fables et les contes, certaines données, ce qui est ridicule et vilain. Ce serait une erreur pédagogique et un manque de tact d'admettre, par exemple, les colombes de Pentecôte que certains pâtissiers ont tenté d'acclima-

ter ; ils mettent des petits oiseaux de porcelaine dans les gâteaux, sans doute pour nous faire « tirer les pigeons » comme on « tire les rois ! » Le pigeon-voyageur de la Pentecôte ! Pourquoi pas aussi une danseuse étoile à l'Epiphanie, ou la poule aux œufs d'or de Pâques ?

2° Condamner sans pitié ce qui déforme ou laïcise nos belles traditions chrétiennes. La plus fâcheuse invention est bien sans doute le Père Noël ou le Bonhomme Noël. Chaque année, insensiblement, Noël devient un peu plus laïque ; le petit Jésus souriant est remplacé par cet affreux juif errant à tête de jeu de massacre qui s'appuie sur un bâton et porte une besace ou une hotte de chiffonnier ; le tout saupoudré de farine, en guise de neige, comme une pièce montée de confiseur. On affiche les cadeaux de ce grotesque polichinelle aux devantures des magasins. Les foyers catholiques l'accueillent : ce n'est plus le petit Jésus, c'est le Père Noël, qui descend par la cheminée. Or, le Père Noël est une pure imagination pour ceux qui ne veulent pas mêler la religion à la vie quotidienne. Pour ne pas froisser l'absurde neutralité, on remplace par cet inexistant bonhomme, le Christ, sa bonté, sa rédemption.

3° Même dans les naïves croyances conservées, il faut écarter rigoureusement ce qui alourdit, ridiculise la légende, sans l'enrichir : l'âne de saint Nicolas, l'âne du petit Jésus, les œufs des cloches de Pâques.

4° Il importe aussi de prévoir les risques de ces naïves légendes et d'essayer de les éviter. L'enfant a un subconscient que Freud appelle l'antichambre de la conscience ; si nous le peuplons d'idées inexactes, elles risquent plus tard d'envahir le salon même de la conscience. La vérité est une ; d'adolescent ne verra pas le départ à faire, et c'est toute la religion qui lui semblera une légende.

On m'a cité un mot effroyable d'une fillette, quand s'évanouirent ses illusions et qu'elle connut la vérité sur le « petit Jésus qui descend par la cheminée » : « Maman, quand est-ce que tu me diras que la Communion aussi c'est pour rire ? »

Pour éviter ces risques, il faut présenter les choses et, petit à petit, les expliquer, de manière à conjurer ces confusions si graves ; mieux vaut même ne pas trop retarder ces explications. On pourrait peut-être s'y prendre ainsi pour passer de la légende à

la réalité ; le petit Jésus ou Saint Nicolas aiment beaucoup les enfants sages et sont mécontents des autres ; ils chargent les parents de manifester ces sentiments différents. Pour frapper l'imagination des enfants, on met en scène le petit Jésus ou saint Nicolas comme s'ils étaient vivants — et ils le sont réellement. Pour témoigner sa satisfaction, Dieu ou le saint suggère aux parents des surprises agréables ou fâcheuses pour les enfants, selon leur conduite. On peut s'aider du rapprochement avec la boîte de dragées qui arrive bien par le facteur, mais vient de plus loin, de quelqu'un qui aime le petit destinataire. Dieu nous donne directement l'Eucharistie, mais il nous fait tenir beaucoup de bonnes choses par ceux qui nous aiment ; tous ceux qui nous causent des joies sont les représentants du bon Dieu. Ainsi, on présente la légende sur un tout autre plan que les vérités dogmatiques et, cependant, l'on conserve toutes les fictions gracieuses.

Il y a d'ailleurs d'autres manières de procéder. Une mère qui est une parfaite éducatrice m'a conté qu'elle tirait parti du Père Noël lui-même : c'est un des nombreux papas Noëls qui, pour fêter l'anniversaire du petit Jésus ou son anniversaire, vide la bourse que Dieu lui remplit et achète des jouets. Là-dessus, l'imagination des enfants travaille. Tout le charme y est et, quand les questions se font plus précises, l'enfant comprend sans à-coups que le Papa Noël, c'est le papa tout court. Cela fait à l'enfant l'effet d'une devinette et non d'une tromperie.

L'important est de ne pas se priver de ces jolies légendes qui sont une joie de famille pour les grands et les petits et de garder cependant à Noël son vrai visage et son caractère de crédibilité ; vraie et divine histoire de l'Enfant-Jésus qui cherche un accueil et récompense ceux qui le lui donnent. Son rôle est facile à mêler à l'histoire des parents qui, par amour pour lui, se privent pour acheter les étrennes de l'enfant.

Saint Jean de la Croix, en la veillée de Noël, promenait autour du cloître de ses religieux une statue de l'Enfant-Dieu ; la procession des moines s'arrêtait devant chaque cellule pour demander l'hospitalité pour le Divin Enfant ; les cellules, comme les cœurs, s'ouvraient à la foi et à l'amour ; alors, seulement, la statue était portée à la crèche et l'office commençait.

Grâce à ces précautions, nous aurons donné à l'enfant cette provision de gentilles légendes qui peuplent en beauté l'imagina-

tion, qui la développent sans la déformer ; et il ne pourra pas nous reprocher de l'avoir trompé.

Mais songeons avec angoisse que beaucoup d'adultes affirment avoir perdu la foi parce que les données religieuses sont un ensemble de légendes. N'y a-t-il pas là un souvenir confus des récits qui leur ont été faits dans la première enfance ?

Henri PRADEL,
Directeur de l'Ecole Massillon.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

DIEU AUX SCOUTS

Pour la première fois, une thèse vient d'être soutenue, en Sorbonne, sur le scoutisme. Parue récemment sous ce titre : « *Le scoutisme et l'individualité* » (1), elle s'adresse spécialement aux psychologues et aux éducateurs. Ainsi, malgré sa jeunesse, le Mouvement scout ne craint ni de subir l'examen des hommes de science, ni de s'affirmer devant un public plus large. Epreuve dont il sortira, croyons-nous, mieux connu et mieux estimé.

Un mot de Baden-Powell, fondateur du scoutisme, résume tout le travail de M. Bouchet, celui-là même qui est placé en exergue du livre : « Le scoutisme s'occupe de l'individu, non de la masse. » L'idée centrale de ce système d'éducation est en effet de faire appel aux goûts, aux dispositions, aux instincts du garçon ; de l'intéresser à l'œuvre de sa propre formation (ch. 1) ; de lui trouver, pour le soutenir et l'aider, un milieu taillé à sa mesure (la troupe au service de la patrouille, la patrouille au service du garçon, ch. 2). Le sens social n'est pas pour autant négligé : le scoutisme est une réussite sociale et morale parce qu'il est d'abord une réussite individuelle et psychologique (ch. 3). Tout ceci suppose — on le devine — beaucoup de psychologie et d'expérience. Or, voilà bien les qualités qui font l'intérêt de cette thèse universitaire. Ce que Baden-Powell a prescrit à partir de sa remarquable expérience des garçons, M. Bouchet le justifie et l'explique à la lumière de la science psychologique la plus avertie. Si

1. *Le Scoutisme et l'Individualité*, par H. Bouchet, préface de Edm. Goblot, Paris, Alcan, 1933.

bien que nous sommes ici en présence d'une synthèse riche à souhait.

Nous ne pouvons nous attarder davantage aux détails de l'exposé de M. H. Bouchet. Quelques pages seulement vont nous retenir — celles où il est question de « l'utilisation de l'instinct religieux ».

Après avoir montré que la Promesse scoute doit être considérée comme un acte strictement personnel, un véritable choix que fait le garçon, l'auteur en vient à se demander sur quel fondement repose l'honneur individuel à l'origine de cette décision. Ce ne peut être — explique-t-il — ni le moi lui-même, ni la société, ni le scoutisme : c'est Dieu. « Baden-Powell l'a bien compris qui a voulu que chaque scout, de quelque religion qu'il soit, reconnaisse expressément l'existence d'un principe supérieur et en fasse la meilleure garantie de sa promesse » (p. 37). En ceci, le fondateur du scoutisme s'est montré, une fois de plus, éducateur avisé et profond psychologue. Car, comment former moralement le garçon, si l'on vide le scoutisme de toute idée religieuse ? N'est-ce pas de l'instinct religieux que dépend l'orientation de tous les autres ? Au surplus, s'il est vrai que la pratique de la loi et de la Bonne Action quotidienne coûte aux garçons et exige d'eux une somme importante de renoncements et de sacrifices, comment renoncements et sacrifices seront-ils possibles en dehors de la croyance en Dieu ? (p. 38).

Nous devrions donc nous attendre à ce que tout Eclaireur — reconnu par le Bureau International de Londres — fasse mention de Dieu dans l'énoncé de la Promesse, ainsi que l'a voulu le fondateur. Il n'en est pas ainsi. La Fédération des Eclaireurs de France (neutre) a rendu facultative, dans la formule du serment, la mention de Dieu. Les raisons de ce fait, les voici : « ...on a voulu faire bénéficier ainsi du scoutisme les jeunes garçons dont les parents n'appartiennent à aucune confession ; on a voulu aussi pouvoir recommander sans réserve cette méthode d'éducation dans les établissements d'enseignement dont le caractère laïque est officiellement maintenu » (p. 38). Quels principes n'invoque-t-on pas encore ?... La Fraternité. Afin de développer l'esprit de fraternité, il faudrait que cet agent de séparation et de discordes qu'est la religion fût passé sous silence ou relégué au plan de l'accidentel. « Il ne suffit pas que les Eclaireurs se ren-

contrent deux ou trois fois par an à de grandes réunions communes. Il faut qu'ils participent à l'intimité des Patrouilles. Il faut qu'ils s'habituent à trouver naturel que, le dimanche matin, certains d'entre eux se rendent à la Messe, d'autres à l'église protestante, que d'autres enfin n'assistent à aucun culte[1] ». « C'est une éducation de la tolérance, il n'en est pas de plus importante ». Soit, laisons aux Eclaireurs de France le secret de l'esprit de tolérance ! Remarquons toutefois que tout Eclaireur fidèle aux articles 4 et 5 de sa loi méritera aussi cet éloge[2]. N'oublions pas surtout qu'il est nombre de troupes chrétiennes où règne une vertu incomparablement plus efficace et plus belle et qui a nom : Charité...

Autre motif de ne pas embarrasser le garçon de considérations religieuses, si les parents eux-mêmes ne s'en préoccupent : l'autonomie. « Le scoutisme catholique n'élève pas les enfants pour qu'ils puissent à l'âge d'homme faire un libre choix entre les idées, les doctrines, les religions mêmes, dont la concurrence importe tant à la vie et au progrès des sociétés humaines ; dès leur admission dans une troupe de scouts, ils sont inclinés vers une doctrine définie. Et c'est ainsi qu'on peut faire servir à des fins dogmatiques une méthode qui vise à l'émancipation de l'esprit et de la conscience. Mais tel n'est pas l'objet des E. D. F. qui, tout en respectant les croyances que les enfants tiennent de leurs familles, se proposent simplement, comme Jules Ferry le demandait à l'école laïque, « d'incliner la volonté libre de l'enfant vers le bien[3] ». Ainsi l'enfant ne pourra choisir ni sa patrie, ni ses parents, ni son genre de vie ; ce n'est qu'après 20 ans d'attente dans l'ignorance qu'il pourra choisir d'être une créature de Dieu ! Est-il besoin de développer longuement les conséquences néfastes de semblable principe ? « Refuser la religion à l'enfant, c'est la refuser à l'âge mûr ; car la religion s'insinue plutôt qu'elle ne s'enseigne. » Pour reprendre le mot de Pascal,

1. Préface de M. Edm. Goblot, p. v.

2. Article IV : Le scout est l'ami de tous et le frère de tout autre scout. — Article V : Le scout est courtois et chevaleresque.

3. *Dossiers de l'Action Populaire*, 25 avril 1933, extraits d'une circulaire de M. Deschamps publiée dans l'*Action laïque*. Titre de ce document : Les « Eclaireurs de France » déclarent concevoir la laïcité de la même manière que la Confédération générale des Œuvres laïques.

avec l'enfant il faut parier... Ne pas parier, c'est parier *contre*[1]... »

Mais enfin, les catholiques ne peuvent-ils pas aller à la messe le dimanche, comme les protestants vont au temple et les juifs à la synagogue ?... Il s'agit bien de cela ! « La religion du vrai scout est, comme l'a dit Baden-Powell, le contraire de cette religion du dimanche que l'on endosse en vue de quelques gestes extérieurs, destinés surtout à s'assurer l'estime de son milieu ou à éviter ses critiques. Celle qui est cultivée dans le scoutisme est avant tout esprit, attitude profonde de l'âme envers Dieu, effusion de charité envers les hommes. Le christianisme « morale de l'âme ouverte » (Bergson) la favorise singulièrement » (p. 42).

Ces considérations une fois faites, reste la question cruciale. La diffusion de l'idéal scout dans certains milieux laïques, un plus large esprit de fraternité, le respect des droits de la conscience personnelle, ne sont-ils pas des avantages assez précieux pour qu'on leur sacrifie toute allusion aux questions religieuses ? Avec Baden-Powell et le Bureau International de Londres nous répondons : Non. « ...Je voudrais faire remarquer que dans l'énoncé de la Promesse scoute je n'ai nullement eu l'intention de provoquer des discussions religieuses au sein du mouvement scout ; mais je tenais, par cette promesse, à souligner ce sentiment de religion et de révérence à l'égard d'une force supérieure, qui me paraît indispensable à la formation du caractère et du commandement. Sans la formule complète, j'estime impossible que nos membres puissent saisir le véritable idéal de notre mouvement, et donc atteindre aux meilleurs résultats... » (Baden-Powell). « Au Jamboree de 1920, 26 pays étaient représentés. On exprima unanimement le désir que fût établi un bureau international. Il était admis que tous les pays qui jusque-là avaient adopté le Mouvement scout l'avaient fait sans rien changer aux principes fondamentaux posés par son fondateur. C'est en ce sens que le Bureau International reconnut toutes les associations scoutes existantes.

Plus tard, on apprit, au Bureau International, qu'un petit nombre de ces associations de scouts avaient modifié la Promesse scoute, en omettant ou en rendant facultative la clause relative

1. Bouchet, p. 43, note.

aux devoirs envers Dieu. La question fut discutée longuement à la deuxième conférence internationale de Paris en 1922 : on admit que, comme les quelques associations qui avaient modifié la Promesse scoute avaient déjà été reconnues, il serait injuste d'annuler leur admission. Mais on exprima le vœu de les voir rétablir par la suite la Promesse scoute complète. Le comité international décida que lorsqu'il s'agirait de reconnaître de nouvelles associations, l'adoption de la pleine Promesse scoute serait considérée comme une condition sine qua non... Le Comité international estime essentiel que toute association désirant être admise dans la fraternité mondiale des scouts soit prête à adopter sans aucune omission les principes fondamentaux posés par le Chef scout lors de la fondation du Mouvement » (Hubert Martin[1]).

*
* *

Sur ce sujet de la neutralité en matière de scoutisme, nous nous étions borné jusqu'ici à déclarer anormale la présence de catholiques dans la fédération des Eclaireurs de France[2]. Voici qu'un jeune docteur en Sorbonne nous enseigne, au nom de la psychologie et d'une saine notion du scoutisme lui-même, qu'on fait dévier ce mouvement en lui enlevant son âme religieuse. Leçon autorisée et grave que les éducateurs et directeurs d'âmes ne sauraient assez méditer. « La jeunesse a besoin d'être instruite, non par des neutres, mais par des âmes croyantes et saintes, et, en outre, par des hommes savants dans les choses religieuses, sachant rendre raison de leurs croyances, et inspirant aux jeunes gens une ferme confiance dans la vérité de leur foi... » (Ch. de Foucauld[3]).

HYAC. MARÉCHAL, O. P.

1. Ces lettres du Chef scout Baden-Powell et de M. Hubert Martin, Directeur du Bureau de Londres, ont été adressées au Chef scout de Hollande, le Dr Rambonnet. Nous les citons d'après le texte anglais paru dans le n° 4 des *Documents de l'Office International des scouts catholiques*.
2. *Revue Apologétique*, avril 1933, *Scoutisme et Neutralité*.
3. *Charles de Foucauld, Maître de vie intérieure*, par M. M. VAUSSARD, Editions du Cerf, Juvisy (S.-et-O.), p. 8.

LA RETRAITE INTELLECTUELLE DE 1933

Les lecteurs de la *Revue Apologétique* n'ignorent pas l'effort de collaboration intellectuelle et spirituelle qui, depuis plusieurs années, groupait chaque été, sous les ombrages de Juilly, religieux, prêtres, membres de l'enseignement, médecins, etc., soucieux de réfléchir loyalement, dans la lumière du catholicisme sur quelques grands problèmes contemporains. De ces échanges de vues sont sortis de précieux ouvrages sur « le problème international », « les méthodes d'éducation » et « la sociologie ». Interrompues de 1930 à 1932, « les retraites intellectuelles » ont pu reprendre cette année, mais le collège de Juilly étant devenu indisponible, c'est à Paris, dans l'hôtel de la Conférence Saint-Michel que les participants ont trouvé un cadre propre au recueillement — pendant une semaine, groupés autour de Mgr de Solages, qui dirigeait les discussions avec délicatesse et fermeté, et de M. Maurice Vaussard, le discret et courtois fondateur de ces réunions, ils ont cherché ensemble à scruter les foyers et les diffuseurs de l'incroyance contemporaine. On trouvera dans « la Vie intellectuelle », qui avait amorcé l'enquête sur cette question d'importance capitale, le texte de la plupart des conférences — qu'il suffise ici d'en donner un bref aperçu qui montrera la portée de cet examen critique.

Dans le domaine philosophique, M. Devivaise souligna le danger de la pensée rationaliste qui fait du refus de croire une vertu, — l'incroyance, selon le mot de M. Brunschwig, l'incroyance est « chez le philosophe une vertu positive comme l'intrépidité chez le soldat » — cette attitude se traduit par une révolte implicite contre tout enseignement d'autorité, jointe à la crainte d'être dupé — d'où un antidogmatisme foncier et un scepticisme, quasi universel. A côté de cela une « religion du monde », une surestimation de l'univers en contradiction avec le catholicisme qui resterait étranger au développement cosmique et défiant de toute découverte.

Cette dernière pensée fut reprise par M. Pierre Humbert, qui étudia les ravages du rationalisme en matière scientifique. Contrairement à l'opinion de beaucoup de catholiques mal informés, il souligna que s'il était vrai qu'une certaine forme de scien-

tisme avait vécu, si beaucoup de nos contemporains ne voyaient pas d'opposition entre le « sentiment religieux et la science », cependant les méfaits d'un scientisme rationaliste écartaient aujourd'hui beaucoup d'esprits de la religion, « la croyance, quelle qu'elle soit, interdit de parler science », car elle fournit des solutions sans fondement à des problèmes que le développement scientifique montre évidemment inexplicables. Il n'est que de songer à l'activité de « l'Union Rationaliste », et des éditions Rieder pour se rendre compte du danger d'expansion d'une pareille attitude.

C'est encore des rapports de la science et de la religion que traita le R. P. de Lubac, en montant les difficultés pendantes entre savants et théologiens sur les problèmes des origines de l'homme, après avoir souligné les tendances divergentes concernant la question de l'origine animale de l'homme, et celle du polygénisme, il nota le danger que ferait courir aux théologiens l'adoption d'un nouveau concordisme qui voudrait trouver dans l'utilisation hâtive des données de la Préhistoire et de l'ethnologie, la confirmation de faits rapportés aux premiers chapitres de la genèse : les catholiques doivent laisser sans inquiétude progresser la science, et s'attachant à creuser le sens spirituel de la Révélation, augmenter leur foi en l'Eglise toujours vivante qui nous mortifie par ses lenteurs, mais nous libère de nos attaches à un passé mort.

Abordant de face la critique scripturaire, le R. P. Allo montra le danger que faisait courir à bien des esprits la diffusion de livres d'hypercritique, ou plutôt d'hypocritique, plus soucieux d'engendrer le scepticisme que de faire œuvre scientifique, — mais qui appelleraient du côté catholique un effort pour présenter à la masse des lecteurs moyens des ouvrages de vulgarisation historique, solides, clairs, capables de fortifier les convictions religieuses.

Soulignons enfin, pour compléter ce tableau des foyers d'incroyance, l'étude si nourrie de M. l'abbé Mauriès sur les politiques amoralistes, belle fresque d'histoire, projetant une vive lumière sur l'état des esprits et des partis, — aujourd'hui.

Ce fut un magnifique panorama de la littérature française contemporaine, envisagée sous l'angle spirituel que brossa M. Jacques Madaule, soulignant d'un trait précis et original, les princi-

pales tendances de l'heure présente dans le domaine des lettres ; il fit défiler successivement les indifférents, — tel Proust, — les incroyants — rationalistes, mystiques dévoyés ou naturalistes, — enfin les catholiques, montrant la nécessité, non de démontrer, mais de montrer le christianisme, en joignant à la vigueur et à l'audace de la plume, la compréhension de sa misère et le sens du surnaturel. Ces mêmes consignes pourraient s'appliquer dans le domaine des faits..., telle fut du moins la conclusion d'un rapport fort nuancé de M. l'abbé Dutroncy, regrettant que trop souvent les catholiques, par manque d'esprit de foi, se laissent entraîner à des abandons qui les appauvrissent spirituellement, ou à des alliances qui les compromettent.

On aimerait ici à citer tout au long, le rapport empreint d'une psychologie pénétrante, où nous fut révélée, à tous les échelons de l'enseignement primaire et primaire supérieur, la lente infiltration des doctrines susceptibles de ruiner la foi dans des consciences religieuses mal équipées, — présentées sous une forme nullement sectaire, mais sereine et polie, bien des affirmations historiques, philosophiques ou sociologiques, risquent de jeter le trouble en beaucoup d'âmes, cependant, les efforts des catholiques pour pénétrer les milieux des Ecoles Normales, et sympathiser avec les instituteurs, permettent aujourd'hui à un fructueux travail par le dedans de s'exercer. D'ailleurs, les manuels ne suffiraient pas à tarir le besoin religieux ressenti par beaucoup d'âmes, tels ces nombreux cas d'inquiétudes qui nous furent rapportés.

Après ces paroles, nous étions prêts à entendre M. le Chanoine Masure, nous exhorter à cultiver en nous et dans les âmes, la véritable inquiétude religieuse, pour lutter efficacement contre l'indifférence qui s'étend à tous les milieux. En un tableau sobre et précis, le rapporteur s'attacha à creuser les causes de cette indifférence, si ruineuse pour l'apostolat, qu'elles viennent du laïcisme ambiant, d'un souci exagéré des préoccupations temporelles et économiques, de certaines amertumes, ou de tempéraments fermés à toute infiltration spirituelle.

Il faudrait encore citer pour être complet, le rapport si documenté du Colonel Roullet, sur les groupements rationalistes et la presse, et la collaboration de tous les assistants à la constitu-

tion d'une liste bibliographique susceptible de faciliter les efforts des catholiques auprès des incroyants.

Il faudrait surtout évoquer l'atmosphère si cordiale des réunions, la liberté et la hardiesse de parole des participants, jointes à un esprit surnaturel qui transparaissait au travers des discussions, — il faudrait dire ces repas si familiers où se prolongeaient de fructueuses conversations, et clôturant chaque journée, ces chants en commun devant le Saint Sacrement, précédés d'allocutions doctrinales et pénétrantes... Mais tout cela ne s'exprime pas, il faut l'avoir vécu....

J. BASSEVILLE.

PIERRE TERMIER

Au retour du Maroc, le 23 octobre 1930, Pierre Termier mourait à Grenoble ; il repose dans le cimetière de Varces, un très petit village de chez nous et « la chaîne alpine tout entière avec ses cimes glacées et ses pitons chauves..., nous apparaît désormais comme son mausolée. » Ses amis, nombreux, ses collaborateurs, ses élèves, nous dirent aussitôt, en de bien belles pages, discours ou articles de revues, leur admiration pour ce maître. M. André George nous retrace la vie de PIERRE TERMIER[1] en un livre agréable, alerte, bourré de faits, très suggestif.

Suivre cette belle vie qui avance tout droit : le plan en est simple et la lecture accessible à tous. Aux origines, Lyon, et la colline de Fourvières, où grimpait l'enfant attiré déjà par la vision des Alpes. Brillants succès au collège de Saint-Chamond, où il s'enthousiasme pour les poètes, poète lui-même à treize ans. L'une des gloires de la rue des Postes et major de Polytechnique : passion pour les Mathématiques ; rencontre d'Albert de Mun et des cercles catholiques d'ouvriers ; et durant les vacances, ascension à Belledone, qui faillit lui coûter l'amputation d'une jambe. A l'Ecole des Mines, déception d'abord : les cours et travaux y sont « pratiques ». Quelle amertume d'entendre parler de profit à réaliser et d'économie à faire, pour lui qui ne vivra que pour « l'étu-

1. *Pierre Termier*, par André GEORGE, 1 vol. 289 p., 12 fr., Flammarion, 1933.

de spéculative, la contemplation de l'univers magnifique, l'indicible joie de voir, de connaître, de comprendre ! » Deux consolatrices, heureusement : « la très bonne et très accueillante minéralogie » et la géologie ; entré mathématicien, il en sortira géologue. Son voyage de noces fut une course géologique...

Nommé à Saint-Etienne, il y rencontre le premier de ces quatre hommes qui eurent sur lui une influence si extraordinaire : Urbain Le Verrier. Avec lui, dans le Massif Central, il attaque la grande énigme du métamorphisme qu'il poursuivra toute sa vie. Puis Marcel Bertrand, « cet homme de génie », le lance définitivement à l'assaut du problème alpin. Et la rencontre d'Edouard Suess, « le grand prophète de la Géologie », est un événement capital. Après la Vanoise, les Grandes Rousses, le Pelvoux, le terrible Briançonnais, les Alpes Orientales, voici, en 1903, la *synthèse des Alpes*. Durant de longues années, il avait fallu entreprendre de nombreuses et difficiles ascensions, travailler au microscope et puis revenir sur le terrain, méditer surtout et contempler : enfin la lumière est venue. Géomystique, géopoète, ainsi on l'accueillit. Mais bientôt, ce fut le triomphe incontesté, les grandes nappes de charriage des Alpes vérifiées et précisées.

« Admirable métier franciscain que celui de géologue, où l'on peut vraiment saluer notre sœur la Terre ! » L'âme de Pierre Termier ne cesse en effet de monter. Tertiaire de Saint-François en 1905, il écrit de Tunis : « J'ai prié pour nos sept enfants, non pour qu'ils aient en abondance les biens de ce monde, mais pour qu'ils deviennent des saints. » Et voici qu'au moment où la douleur, terrible, va fondre sur lui sans plus s'arrêter, il découvre un soutien, l'un des quatre : c'est d'abord la lecture de *La Femme pauvre*, puis la rencontre de Léon Bloy dans un café au-dessus du cimetière Montmartre. En quelques pages profondes et attachantes, M. A. George envisage ce problème étrange : l'amitié sans nuages de ces deux natures si opposées... mais toutes deux sublimes. Déjà c'était la mort de sa mère, de son père, de Marcel Bertrand ; Mme Termier est atteinte d'une maladie longue et incurable ; enfin son fils de 13 ans est écrasé par l'ascenseur, et Pierre Termier écrit : « Tout ce qui arrive est adorable, est-il dit dans *La Femme pauvre*. Ce livre... est le seul en dehors des liturgiques que j'aie pu lire depuis ce coup terrible. » « Et la vie recommence, ce que l'on ose appeler la vie. » Mariage de ses

filles ; collaboration avec Jean Boussac qui entre bientôt dans sa famille ; élection à l'Académie des Sciences ; nomination à la Direction de la Carte Géologique de la France ; triomphe tectonique en Autriche. Mais voici la guerre, qui l'atteint partout, au cœur, à la tête : mort de Mme Termier, de Jean Boussac, de Léon Bloy. Après la tourmente, le travail reprend, sa notoriété scientifique est universellement reconnue ; cependant, il est encore frappé par la mort de son dernier fils, de cinq petits-enfants, de son gendre, et lui de relire toujours : « La douleur est une grâce que nous n'avions pas méritée. »

Un dernier chapitre nous montre le *professeur*, faisant salle comble lorsque dans sa fameuse leçon sur le Quaternaire, « il rend au singe ce qui est au singe, et à l'homme ce qui est à l'homme », ou bien enthousiasmant ses élèves dans les courses sur le terrain ;, l'*écrivain*, dont le rôle apparaît insigne dans les Lettres françaises : bien peu ont écrit comme lui à la gloire de la Terre ; le *conférencier captivant*, qui se surpassa le 30 juin 1930, au Centenaire de la Société Géologique de France, lorsqu'il mena tout son auditoire à travers les énigmes du jardin de la Géologie ; qui se doutait que nous l'entendions alors pour la dernière fois ?

La vie de Termier est une lecture *bienfaisante :* modèle familial de l'époux, du père, du grand-père ; vie droite et simple qui ne cesse de s'élever jusqu'à la dernière ascension, « celle qui est obligatoire pour tous et qu'il faut réussir » ; héroïsme de patience en face de la douleur qu'il sait transformer en joie : « le cantique que je récite le plus volontiers, c'est le *Magnificat* », écrit-il après la mort de son enfant ; contemplation chrétienne et franciscaine de la Nature ; humilité enfin, à ce degré bien rare qui lui fit reconnaître publiquement qu'il avait pu se tromper pour la nappe de Suzette ou pour les Pyrénées, en généralisant prématurément ce qui reste vrai dans les Alpes.

La vie de Termier est au premier chef *apologétique.* Avec beaucoup de nuances, M. André George a précisé l'attitude du grand géologue en face du problème Science et Foi : il insiste pour qu'on ne mêle pas les choses, et pourtant l'une et l'autre s'accordent parfaitement. La science est belle, elle est faite pour donner à l'homme le sens du mystère. Son témoignage explicite, il le donne à la *Revue des Jeunes* et à l'enquête de *Figaro* ; sa pratique de la Science lui fournit, non pas une démonstration

du christianisme, mais des raisons de s'attacher à ses croyances. « La science, ...nécessairement bornée, évocatrice de mystères, bien plus qu'explicatrice, la science semble inviter l'homme à franchir ses limites, lui fait peu à peu une âme métaphysicienne et *dispose son esprit à recevoir les preuves de l'existence de Dieu.* »

Pierre Termier enfin a pratiqué la meilleure apologétique. Il aime particulièrement la jeunesse, et aussi les pauvres ; se faisant tout à tous, sans distinction d'opinion politique ou de religion, refusant même un jour de présider tel groupe catholique, « parce que, répond-il, je suis le professeur de tous mes élèves », il exerce un *rayonnement* que les chrétiens comme les incroyants qui l'approchèrent ne peuvent oublier. Grâce à l'ouvrage si attrayant de M. André George, Pierre Termier demeurera à la vérité un chef de file dans le monde des « scientifiques ».

A. de Lapparent.

CHRONIQUES

Chronique de Philosophie

1. Oscar Philippe, *L'inconditionnalité de la Philosophie*, 1 vol. de VII-232 pp., Paris, Vrin, 1932, s. p.
2. Pedro Descoqs, S. J., *Praelectiones Theologiae naturalis. Cours de Théodicée*, t. I, *De Dei cognoscibilitate*, I. — 1 vol. de VI-725 pp., Paris, Beauchesne, 1932, 100 fr.
3. J. Le Rohellec, *Problèmes philosophiques*, 1 vol. de XIII-370 pp., Paris, Téqui, 1933, 20 fr.
4. J. Maritain. *Distinguer pour unir* ou *Les degrés du savoir*, 1 vol. de XVII-920 pp., Paris, Desclée, de Brouwer, 1932, s. p.
5. Dr J. Hessen, *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit*, 1 vol. de 287 pp. Berlin et Bonn, Dümmler, 9 mk. 80.
6. Dr C. Zimara. *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Uebernatur*, 1 vol. de 250 pp., Paderborn, Schöning, 1933, 10 mk.
7. J. Fröbes. S. J., *Cursus brevior psychologiae speculativae*, 1 vol. de 484 pp., Paris, Lethielleux, 1933, 20 fr.
8. J. Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. 2. *Les fondements de la vie mentale*, 1 vol. relié de VI-612 pp., Paris, Alcan, 100 francs.
9. J. Werquin. *Connaître*, 1 vol. de 227 pp., Librairie Colpin, Lille, 1933, 16 fr.
10. R. Souilhé, A. Bremond, etc., *Etudes d'Histoire de la philosophie*, 1 vol. de 318 pp. (*Archives de Philosophie*, vol. 9; cahier 3), Paris, Beauchesne, 1933.
11. R. Arnou, *De quinque viis S. Thomae ad demonstrandam Dei existentiam apud antiquos Graecos et Arabes et Judaeos praefor-*

matis et adumbratis (Coll. « Textus et documenta ». Series philosophica, n. 4), Rome, Université grégorienne, 1 vol. de 104 pp., 1932.

1. L'ouvrage de M. Oscar Philippe, sur *l'Inconditionnalité de la Philosophie*, est le fruit d'une vaste ambition : il ne s'agit de rien de moins que de réconcilier les écoles si nombreuses et diverses de philosophie en les amenant à convenir de deux solutions définitives, qui sont : « d'abord une vérité absolue qu'aucun esprit ne pourra jamais rejeter ni travestir et qui se trouve formulée dans la proposition : « La Pensée ne peut être niée » ; ensuite, le point de contact immédiat de la Pensée avec la Réalité dans le fait même de la Pensée » (1).

Par quelle suite de réflexions M. Philippe arrive-t-il à ces conclusions ? Son point de départ est que, si l'on veut échapper au « perspectivisme », qui n'est qu'une forme de relativisme universel ou de scepticisme, il importe de s'appliquer à la recherche d'un principe inconditionnel, c'est-à-dire libre de toute prémisse irrationnelle et de tout subjectivisme. D'ailleurs, les exigences de la raison nous engagent évidemment dans cette voie, en même temps que les leçons qui nous viennent de l'histoire des doctrines. Car c'est un fait que M. Philippe souligne longuement que toutes les grandes doctrines se sont donné pour fin de découvrir un principe absolument inconditionnel. Leur tort n'a été que de ne pas prendre une conscience nette et complète de tout ce qu'impliquait cette recherche et d'avoir été tantôt absolutistes sans être critiques, tantôt critiques sans être absolutistes.

Car que faut-il entendre exactement par « principe inconditionnel » ? C'est, déclare M. Philippe, un principe que l'on peut considérer soit comme objet suprême de la science, soit comme première vérité. Dans le premier cas, le principe inconditionnel coïncide avec l'Absolu ; dans le second, il coïncide avec une vérité absolument évidente par soi. Une science inconditionnelle devra englober ces deux points de vue, c'est-à-dire qu'elle sera à la fois anti-relativiste et antidogmatique, en tant qu'elle sera simultanément science de l'absolu et science absolue (le dogma-

1. Nous empruntons ces lignes à un article de la *Revue de Philosophie*, sept-oct. 1932, p. 500, où M. Philippe a résumé lui-même son ouvrage.

tisme étant ici défini comme un système qui admet au principe des choses un irrationnel quelconque).

Or, une telle science est-elle possible ? Plutôt que de s'épuiser à réfuter les diverses théories qui le nient, M. Philippe préfère passer à la réalisation effective de l'inconditionnalité « en établissant réellement le principe inconditionnel de toute philosophie ». Il préfère démontrer le mouvement en marchant. — De cette réalisation, le doute universel est l'instrument essentiel. Doute provisoire et qui doit toujours être suffisamment motivé, réel cependant, mais très différent de la négation sceptique et de l'arbitraire ou — pour se servir du mot même de Descartes — de l'extravagance du doute cartésien. Le doute ainsi compris est nécessaire, parce que « tant que nous ne possédons pas un principe fondamental absolu par rapport auquel tout pourrait être vérifié et défini sans appel, rien n'est absolument sûr » (*Revue de Philosophie*, p. 488). Tant que le principe inconditionnel ne nous est pas donné, nous ne pouvons nous flatter de posséder aucune norme rationnelle définitive. Seul ce principe est de nature à surmonter le doute universel.

Mais ce principe existe-t-il ? Descartes l'affirme et le définit par le *Cogito*, comme étant le moi appréhendé dans la réflexion : *ergo sum*. Rien de plus contestable, objecte M. Philippe, car le moi, loin d'être inconditionnel, suppose la pensée par laquelle il est donné. De plus, le moi n'est aucunement « principe », car il n'est pas plus contrôlable que n'importe quel autre « objet ». Comme tous les objets, il est donné dans la pensée et par elle. C'est donc la pensée qui est principe inconditionnel, car tout est conditionné rationnellement par elle et elle-même n'est conditionnée par rien. Elle est le dernier point de régression possible ; toute tentative pour aller au delà de la pensée est nécessairement condamnée à l'échec, puisque cet au delà lui-même ne pourrait être que de la pensée ou pour la pensée. La Pensée enveloppe donc tout, et tout doit se justifier devant elle, alors qu'elle se justifie devant elle-même. La Pensée, voilà donc le principe inconditionnel de toute philosophie, parce que, avec lui, nous tenons la clé d'une explication universelle et réconcilions le scepticisme et le dogmatisme.

Comment maintenant fonder toute une métaphysique sur le principe de la Pensée absolue ? Un écueil doit être évité : il faut se garder soigneusement d'introduire arbitrairement dans ce prin-

cipe des éléments étrangers et nécessairement conditionnels. Il ne contient ni « expérience » ni « pensée individuelle », qui sont des données conditionnelles et incluses dans le doute universel. De même, cette Pensée absolue ne peut être affirmée comme existante. L'être, du point de vue *rationnel*, est inférieur à la Pensée, puisqu'il doit se justifier devant elle. Nous disons seulement que la Pensée est la première « donnée » qui s'impose nécessairement à la raison, et cette donnée est le prototype de toute « réalité ».

Il semble que nous soyons murés dans cette Pensée absolue. Cependant, cette Pensée pense nécessairement. Elle se connaît a priori, et se connaît comme différente de tout le reste. En s'analysant elle-même, elle découvre des réalités solidaires d'elle-même, sans lesquelles elle ne saurait être réalisée. Dès lors, la Pensée n'est plus un terme unique, mais le système complet de la métaphysique. En effet, avec elle sont donnés : la représentation ou contenu — la conscience ou intensité — le savoir ou synthèse de la représentation et de la conscience. A son tour, chacun de ces éléments contient des sous-éléments que l'on peut déduire d'une manière rationnelle.

L'objection qui se présente est que, par cette voie, nous n'arriverons jamais qu'à un système conceptuel et non au réel. Mais, répond M. Philippe, la Pensée n'est évidemment que Pensée. On ne peut voir aucune divergence entre la réalité et la pensée de la Pensée. Pensée = Etre, en tant qu'il y a identité absolue entre la Pensée et son objet. Par là, l'idéalisme absolu coïncide avec le réalisme absolu.

Telle est, brièvement résumée, l'argumentation de M. Oscar Philippe, dont on aura saisi, pensons-nous, la parenté avec les vues de Lachelier et aussi de M. Ed. Le Roy sur le primat de la Pensée. L'objection la plus obvie, et que M. Philippe, on l'a vu, a soulignée lui-même, est que cette argumentation ne nous donne qu'un système conceptuel. Nous voulons bien qu'il y ait identité entre la Pensée et son objet, mais ce point de vue revient à conditionner d'une certaine manière la Pensée, car enfin s'il est vrai qu'il n'y a d'objet que pour la Pensée, il n'y a de pensée que par un objet. Pour échapper à cette difficulté, qui nous rejette loin de l'idéalisme absolu de M. Philippe, il faut partir absolument de la Pensée, comme telle, et non du couple Pensée-objet. C'est bien ce que veut faire M. Philippe. Mais, dans ce

cas, l'analyse de la Pensée peut-elle donner vraiment « les grands objets métaphysiques », Dieu, l'Ame, la Matière, la Nature organisée ? Sont-ce là autre chose que des *idées* de l'Ame, de la Nature ? Et si M. Philippe les découvre dans la Pensée, n'est-ce pas parce qu'il les y a introduits au principe d'une manière tout arbitraire ? Pour les y trouver vraiment par l'analyse, ne faudrait-il pas que l'Ame et la Nature fussent *nécessairement* incluses en la Pensée ? L'argumentation de M. Philippe reviendrait alors à méconnaître leur contingence.

Ces difficultés n'échappent certainement pas à M. Philippe, puisqu'il a l'intention de les discuter dans un prochain travail. Nous nous bornerons donc à les lui proposer ici, en attendant les éclaircissements qu'il apportera à son très intéressant ouvrage.

II. Avant d'achever la publication de ses « Institutions de Métaphysique générale », le R. P. Descoqs a entrepris de publier un Cours de Théodicée (*Praelectiones Theologiae naturalis*) qui s'annonce comme un ouvrage imposant par l'étendue et par l'importance doctrinale. Le tome I a paru au début de 1933 et il doit être suivi à bref délai du tome 2. Un troisième volume complètera l'ouvrage.

Le premier volume traite des preuves de l'existence de Dieu. L'auteur examine d'abord les arguments qu'il tient pour rigoureusement valables, c'est-à-dire les arguments tirés de la contingence, du mouvement, de la causalité, de la finalité et de la responsabilité morale. Dans une autre section, il expose et discute certaines preuves souvent employées pour démontrer l'existence de Dieu, mais auxquelles il est impossible de reconnaître une véritable valeur, à savoir la vision en Dieu, l'argument ontologique sous ses diverses formes, l'argument tiré du fait de l'entropie, les preuves kantiennes et la preuve fondée sur l'expérience religieuse.

On pourra peut-être s'étonner qu'un Manuel ait reçu un tel développement. De nos jours, on recherche les « comprimés », en science comme en pharmacie ! Le R. P. Descoqs n'a pas cru devoir se conformer à la mode régnante et il s'en explique clairement dans la Préface de sa Théodicée. Son intention a été, dit-il, non seulement de fournir aux étudiants les éléments de la doctrine de l'Ecole sous une forme précise, mais encore de mettre

sous leurs yeux les opinions diverses qui ont été soutenues sur les matières en question et de leur présenter tous les documents nécessaires pour qu'ils puissent acquérir une science raisonnée et se former des certitudes personnelles. On ne peut donc être surpris des proportions considérables du travail du R. P. Descoqs, quand l'on songe à la masse de problèmes et de discussions qui sont venus se greffer au cours de l'histoire autour des questions capitales qui font l'objet de son cours. — Si, d'autre part, certains exposés paraissent au premier abord étrangers à la Théodicée, tel, par exemple, celui que le P. Descoqs consacre en commençant au problème critique, on doit avouer, à la réflexion, le bien fondé et l'utilité de ces préliminaires, appelés par toutes les difficultés que l'on a soulevées de tout temps — et de nos jours encore — au nom du problème critique contre la théologie naturelle. Bref, c'est bien à un cours que nous avons affaire, s'il est vrai que ce qui caractérise le cours proprement dit, c'est moins le nombre des pages d'un volume que la manière didactique dont les questions sont traitées. Or il nous semble que le travail de R. P. Descoqs se recommande tout particulièrement par ces qualités didactiques : on sent vivement, à le lire, que l'on a affaire à un professeur très au fait des méthodes et des difficultés de l'enseignement, soucieux de clarté et de précision et, ajouterons-nous, respectueux des intelligences de ses élèves, en ce sens qu'il n'admet ni escamotage, ni faux-fuyant, ni à peu-près. Son extrême souci d'étudier les questions sous tous leurs aspects, dans leurs détails, d'aller au fond des problèmes, fait de son ouvrage un travail que nous voudrions appeler d'un mot qui n'est banal qu'en apparence : un travail honnête.

Pour le fond, la Théodicée du P. Descoqs est d'inspiration aristotélicienne et thomiste. Le cadre est tout à fait traditionnel. Dans le détail, l'auteur, suivant sa méthode favorite, est volontiers éclectique, mais non pas en ce sens qu'il consentirait à coudre bout à bout des thèses d'inspiration divergente : son éclectisme vise avant tout à ne rien laisser perdre des acquisitions scientifiques réalisées au cours des âges, quelle qu'en soit l'origine ; à son avis, même dans l'ordre philosophique, *fas est ab hoste doceri.* Un système solide prouve sa vitalité en assimilant les vérités partielles qu'il rencontre. On peut d'ailleurs être certain que ce n'est qu'à bon escient que le P. Descoqs accepte les « nouveautés » : il commence par les soumettre à un exa-

men minutieux et sévère. On serait étonné qu'un si grand nombre de thèses et d'aperçus ne soulevât pas çà et là quelques objections. Nous aurions nous-mêmes à présenter quelques difficultés, particulièrement sur certains points de l'exposé que fait le P. Descoqs du problème critique. Elles porteraient sur un aspect de la solution qu'adopte le R. P., à la suite du P. G. Picard : nous croyons que cette solution — excellente dans les grandes lignes — se laisse imprudemment imposer le problème de l'existence, et en des termes qui pourraient compromettre le réalisme. Mais la discussion de ce point (et de quelques autres) nous entraînerait trop au-delà des limites de cette recension (1). Au surplus, le Cours du R. P. Descoqs vaut avant tout par son ensemble et des querelles de détail seraient ici de mauvaises querelles.

Ecrit d'abord pour des étudiants, ce Cours sera aussi fort utile aux professeurs, non seulement parce qu'ils y trouveront une masse de matériaux parfaitement ordonnés et critiqués, mais aussi par les renseignements bibliographiques extrêmement abondants et parfois exhaustifs que fournit le R. P. Descoqs. Ce Cours de Théodicée sera pour tous un bel instrument de travail.

III. Les RR. PP. Larnicol et Dhellemmes méritent toute notre reconnaissance pour avoir eu la pieuse idée de réunir en un volume les études et articles du regretté Père J. Le Rohellec. Dans la préface qu'il a écrite pour ce volume, le R. P. Boyer a très bien dit dans quel esprit l'ouvrage était composé et quel secours il pouvait nous apporter.

Le P. Le Rohellec n'a jamais visé à présenter un système nouveau. Son esprit était scrupuleusement celui de saint Thomas, en lequel il reconnaissait, avec l'Eglise, le docteur par excellence de la pensée chrétienne. Mais cette conviction n'allait pas chez lui à dispenser de l'effort et à conseiller un psittacisme aussi vain en lui-même que peu accordé à la leçon que nous donne saint Thomas. Il savait qu'un labeur immense reste encore à poursuivre, que chaque jour renouvelle la manière dont se posent les problèmes éternels, qu'une adaptation et par suite une assimilation des doctrines traditionnelles et une pénétration de plus en plus

1. Cette discussion, nous l'avons faite, avec tous les développements nécessaires, dans un travail paru récemment, *Le Thomisme et la Critique de la connaissance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

précise de toutes les virtualités impliquées dans les principes, ne cessent et ne cesseront jamais de s'imposer.

Deux problèmes surtout occupaient la pensée du P. Le Rohellec : le problème de la nature de la connaissance humaine et celui des fondements de la morale. Ce qui semble l'avoir le plus frappé dans l'étude de la connaissance est le fait que notre intelligence a le pouvoir de saisir l'essence des êtres matériels. Non pas que le P. Le Rohellec sacrifie le moins du monde à l'opinion très candide selon laquelle nous saisirions immédiatement les essences des réalités naturelles. Mais il s'attachait à montrer, conformément à la doctrine thomiste, que l'intelligence est essentiellement la faculté de l'être et qu'elle saisit d'une manière intuitive, c'est-à-dire, ici, sans discours, par une abstraction spontanée et dès le premier contact de l'esprit avec l'expérience, en même temps que l'être, les principes universels et les déterminations les plus générales de l'être. Et, avec raison, il voyait là le fondement essentiel d'une critique de la connaissance. Telle est l'idée qui inspire les études sur *La notion formelle de la connaissance*, sur *L'Intuition*, sur *L'Analogie*[1] et sur *l'Idéalisme moderne*.

La deuxième partie de l'ouvrage comporte une vigoureuse critique du *positivisme* et une solide étude sur *Les fondements métaphysiques de la morale*. Si la mort a empêché le P. Le Rohellec de traiter quelques problèmes que ces diverses études soulèvent, mais laissent en suspens, les pages que l'on vient de réunir contiennent assez de richesses doctrinales pour faire regretter qu'un si bon serviteur de la philosophie chrétienne nous ait été prématurément enlevé. Du moins, grâce à ses éditeurs, ces richesses sont à notre portée, avec l'exemple d'une belle vie et d'une fructueuse carrière.

IV. Comment donner une idée suffisante du gros livre que M. Jacques Maritain a publié sous le titre *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir* ? Tant de questions y sont abordées, depuis les rapports de la philosophie avec la science expérimentale, la question si controversée du *réalisme critique*, celles de la con-

1. La notion de l'analogie, chez le P. Le Rohellec, paraît bien discutable et, en tout cas, n'est pas thomiste. Cette conception d'un « aspect commun » aux analogués ne conviendrait en rigueur qu'aux univoques. Pour saint Thomas et en vérité l'analogie comporte *communauté de proportion*, mais nullement communauté de forme, d'aspect ou de perfection.

naissance de la nature sensible et de la connaissance métaphysique, jusqu'aux problèmes de l'expérience mystique, que ce livre nous apparaît un peu comme une « somme » : en analyser les divers chapitres reviendrait à passer en revue la plupart des questions importantes de la philosophie, sans parler de la théologie !

Cette observation, d'ailleurs, n'est pas une critique. Tant s'en faut ! L'on aurait bien mauvaise grâce à bouder cette richesse. Car c'est bien le mot qui convient pour caractériser cet ouvrage où l'on trouve, exposée avec la maîtrise habituelle de M. Maritain, la pure doctrine thomiste, mais aussi tout un ensemble de vues originales, accordées aux notions fondamentales du thomisme, et en prolongeant les applications aux domaines nouvellement ouverts à la réflexion des philosophes. En somme, c'est d'une synthèse qu'il s'agissait dans la pensée de M. Maritain : une synthèse qui, prenant son point de départ dans l'expérience élémentaire du physicien et s'achevant ou culminant dans l'expérience du contemplatif, se présente sous la garantie des certitudes rationnelles de la métaphysique et de la critique. « Ainsi seulement pouvions-nous montrer, écrit M. Maritain, la diversité organique et l'essentielle comptabilité des zones de connaissance traversées par l'esprit dans ce grand mouvement de quête de l'être auquel chacun de nous ne peut collaborer que pour un mince fragment, et en risquant de méconnaître l'activité de ses compagnons attachés à d'autres ouvrages fragmentaires, mais dont l'unité d'ensemble réconcilie comme malgré eux, dans la pensée du philosophe, des frères qui s'ignoraient ». — L'ouvrage répond bien à l'ambition qui l'a inspiré et il a de quoi nourrir pendant longtemps les méditations de tous ceux qui cherchent à la fois la science et la sagesse.

V. L'éditeur et l'auteur de l'ouvrage sur *Le problème de la substance dans la philosophie moderne* annoncent ce travail comme étant *le premier* consacré au problème de la substance chez les philosophes modernes. Ce n'est pas tout à fait exact ! Quoi qu'il en soit, le travail de M. Hessen sera précieux pour tous ceux, historiens et philosophes, qui s'intéressent à l'une des questions essentielles de la métaphysique. Comme l'indique le titre de l'ouvrage, l'enquête historique du Dr Hessen commence à Descartes (après un bref rappel de la position aristotélicienne), et

il n'est question que de la philosophie moderne. Sur Descartes, sur Locke et sur les post-kantiens, M. Hessen a écrit d'excellentes monographies. Son étude sur Kant serait sans doute un peu différente, s'il avait pu connaître le travail récent du Dr J. Artz, *Das Substanzbegriff bei Kant und Hegel*. D'autre part, l'exposé que fait l'auteur des idées de certains philosophes contemporains (Vaihinger, Cohen, Natorp, Cassirer, Wundt, etc.) touchant la notion de substance, complète heureusement les grandes monographies consacrées aux cartésiens, aux empiristes et aux kantiens. Toutefois, on ne peut s'empêcher de remarquer que, depuis Kant, la philosophie semble se ramener tout entière, pour M. Hessen, à la philosophie allemande. Ni Stuart Mill, ni Taine, ni Biran, ni Cournot, ni Comte, ni Renouvier, ni Lachelier, ni Hamelin, ni Bergson, ni Croce, n'entrent en ligne de compte. Il y a là une lacune considérable dans un travail spécialement consacré à la philosophie *moderne*.

VI. — Le travail du Dr Célestin Zimara, *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Uebernatur*, est ordonné avant tout à résoudre le problème de la nature de l'espérance surnaturelle. Pour cela, l'auteur commence par mettre en lumière la nature de l'affection naturelle que l'on désigne sous le nom d'*espérance*. D'où la première partie de l'ouvrage, qui est, d'abord, une vue générale des principales conceptions de l'espérance dans la psychologie et la morale, de l'antiquité à nos jours, — ensuite, une minutieuse analyse des diverses notions liées au concept d'espérance. Il résulte de cette étude : 1° que l'espérance désigne en général l'attente d'un bien possible, mais difficile à obtenir ; 2° que l'espérance ne repose pas sur un amour de bienveillance pour l'objet espéré, mais qu'elle naît d'un amour de concupiscence pour cet objet ; 3° que le désir et l'espérance ne sont pas identiques ; 4° que l'espérance consiste formellement dans un acte de confiance, — enfin que l'attente, la confiance et l'*erectio animi* ne sont que différents aspects d'un seul et même acte, qui est l'acte d'espérer.

La deuxième partie de l'ouvrage du Dr Zimara est consacrée à l'étude de l'espérance surnaturelle et singulièrement à la comparaison des doctrines de saint Thomas et de Suarez. L'auteur conclut son étude en observant que l'espérance surnaturelle consiste dans la *confiance* que l'on obtiendra la béatitude, confiance

qui s'appuie sur des raisons montrant que cette obtention est possible et vraisemblable pour celui-là même qui espère. L'amour de concupiscence et le désir qu'il engendre sont pour l'espérance des conditions nécessaires, mais ni ne constituent l'espérance elle-même ni n'en sont des parties intégrantes. — Dès que l'on considère l'espérance comme une *confiance*, conclut M. Zimara, on comprend qu'elle soit comme un pont pour aborder en quelque sorte au plus noble sentiment dont la créature soit capable envers Dieu, à savoir au pur amour de charité. Car la confiance implique, en tant qu'elle repose sur le secours et la grâce de Dieu, l'abandon à Dieu, lequel crée l'atmosphère la plus favorable à la croissance des vertus chrétiennes.

Ce travail du Dr Zimara se recommande par ses qualités d'information précise et de claire exposition, et il constitue une remarquable contribution à l'étude d'un problème de grand intérêt.

VII. Le *Cursus brevior Psychologiae speculativae* du R. P. Fröbes est une réduction des deux volumes que le R. P. avait publiés en 1927. L'auteur a distrait du nouvel ouvrage toutes les questions qui ne lui ont pas paru strictement nécessaires pour une étude élémentaire de la Psychologie. Il a ainsi réalisé un Manuel scolaire, alors que son précédent ouvrage composait plutôt un traité. La méthode employée est la méthode classique des manuels scolastiques : thèse et démonstration, discussion des objections. L'auteur s'efforce de tenir compte de toutes les données nouvelles de la psychologie expérimentale.

VIII. Le deuxième volume du *Nouveau Traité de Psychologie* de M. Georges Dumas est consacré aux *fondements de la vie mentale* : excitation et mouvement, excitation psychique et sécrétions, sensations, états affectifs, douleur et plaisir, chocs émotionnels et émotions, besoins et tendances instinctives, images.

Comme le précédent volume, celui-là contient une masse énorme de renseignements psycho-physiologiques, qui font en quelque sorte le point de tout ce que l'observation et les travaux de laboratoire ont accumulé jusqu'ici. Parfois on se demande un peu si la masse des hypothèses ne dépasse pas celle des certitudes. Mais c'est oublier que l'hypothèse est elle-même suggérée par les faits déjà connus et acquis au savoir et qu'elle est donc à

la fois un effet et un signe du progrès scientifique. Cette observation suffirait à incliner à l'indulgence et à la patience les esprits pressés ou sceptiques. Signalons spécialement le chapitre sur les images et sur les rapports de l'image et de la pensée : ce chapitre est de M. Emile Meyerson, et il est excellent.

IX. L'ouvrage de M. l'abbé Werquin, *Connaître*, est un plaidoyer pour l'intelligence humaine. L'auteur y traite successivement de toutes les questions, historiques et spéculatives, qui se rattachent à la connaissance naturelle et à la connaissance de foi, et il le fait sous une forme élémentaire, de manière à rester accessible à tous ceux qui, sans être spécialistes, se préoccupent de ces problèmes essentiels. Au surplus, l'élémentaire n'est pas nécessairement du vague et de l'incomplet. Il y a une manière concise et précise de traiter des notions fondamentales, avec clarté et méthode. C'est ce qu'a su faire M. Werquin. Son travail a même l'avantage de réunir dans un discours continu beaucoup d'aperçus que les manuels séparent trop : les démonstrations en paraissent plus fortes et mieux étayées. — On voit aussi par là ce qu'on peut atteindre de ce volume : non pas une étude technique et originale, mais une vue d'ensemble, sommaire et claire, des solutions qu'une philosophie chrétienne propose des principaux problèmes que soulève la vie de l'esprit.

X. Le cahier d'*Etudes d'Histoire de la Philosophie* (cahier 3 du volume IX) des *Archives de Philosophie* contient un bel ensemble de travaux remarquables.

En matière de philosophie ancienne, nous trouvons d'abord une excellente mise au point, par le R. P. Souilhé, du mystère d'Empédocle, qui se trouve désocculté, si l'on peut dire, d'une manière ingénieuse et judicieuse ; — ensuite, deux articles du R. P. A. Bremond : l'un sur la Politique de Socrate, l'autre, plus court, sur le texte du *Phédon* où Socrate réfute la thèse de l'âme-harmonie ; — enfin, une étude où M. R. Mugnier met en évidence, en fort bons termes, le rôle fondamental de la notion de hiérarchie dans le système d'Aristote.

Plusieurs travaux importants du même cahier sont consacrés au moyen âge : quelques pages du regretté P. Pialat sur la sensation dans la doctrine de saint Augustin, et, du R. P. Chossat, un travail posthume sur l'averroïsme de saint Thomas ou la dis-

tinction d'essence et d'existence à la fin du XIII[e] siècle. Il résulte de l'enquête historique du P. Chossat que, dans les vives controverses qui se produisirent en 1286-1287 autour de la question de la distinction réelle entre l'essence et l'existence, le seul défenseur de la distinction réelle contre lequel bataille Henri de Grand est Gilles de Rome et non saint Thomas, comme on l'avait cru jusqu'ici à la suite du R. P. Mandonnet. Le R. P. Descoqs, dans l'introduction qu'il a donnée au travail du P. Chossat, souligne brièvement les conséquences de cette mise au point historique. — La dernière étude, concernant le moyen âge, est celle du R. P. Hocedez, qui analyse les *Questiones in Metaphysicam* (*Aristotelis*) de Pierre d'Auvergne.

En matière de philosophie moderne, nous devons signaler un article du R. P. Schuster sur la philosophie de la valeur en Allemagne, et une note, d'une lucidité parfaite, du R. P. Boyer, sur l'idéalisme de Giovanni Gentile. La parenté de la doctrine de Gentile (au moins sur le problème de Dieu) avec celle de L. Brunschvicg est frappante, et l'inconsistance égale, comme le montre le R. P. Boyer en quelques lignes rapides de critique, mais qui disent l'essentiel. La difficulté qu'il souligne à propos de l'idéalisme de Gentile est surtout celle de l'infinitude divine dans son rapport avec le fini. C'est évidemment cette difficulté qui obsède nos contemporains et l'idéalisme panthéistique n'est rien d'autre qu'un effort pour résoudre le problème en supprimant l'un des termes, à savoir le fini.

Une très intéressante étude du R. P. Romeyer sur *Les Deux sources* de Bergson termine le cahier des *Archives*. Etude à la fois sympathique et dure pour Bergson. La sympathie inspire un effort ingénieux, subtil, pour accorder les thèses bergsoniennes aux doctrines traditionnelles[1]. On ne peut qu'approuver. Mais, vers la fin, le P. Romeyer exprime un regret qui, à vrai dire, porte loin. « Très bel ensemble spiritualiste », écrit le R. P. Romeyer pour conclure. Et il ajoute : « Pourquoi faut-il que M. Henri Bergson, le plus grand représentant de la philosophie contemporaine, persiste à ne pas voir que cet ensemble attend, pour deve-

1. Le P. Romeyer a appliqué la même méthode d'interprétation, avec beaucoup d'ingéniosité, à la question de la survie (*Revue de Philosophie*, mars-avril 1933) et à celle de la liberté (*Revue néo-scolastique de philosophie*, mai 1933).

nir définitivement viable, une base métaphysique ? » On ne saurait mieux dire, ni plus nettement marquer le fort et le faible de Bergson. D'excellentes intentions spiritualistes, et plus que des intentions : une somme de vues pénétrantes, subtiles, profondes, très assimilables au thomisme (que la plupart d'ailleurs ne font que réinventer par d'autres voies). Mais tout cela, appuyé à la métaphysique décevante du devenir pur, du changement sans rien qui change, du mouvement sans mobile (*durus est hic sermo !*). Les bases de l'édifice n'inspirent pas la confiance. En d'autres termes : ce qui met le plus en danger les thèses bergsoniennes, c'est proprement le bergsonisme. Et c'est aussi ce que nous avons essayé de montrer de notre côté[1].

XI. L'édition que vient de donner le R. P. Arnou de textes choisis, tirés des prédécesseurs grecs, juifs ou arabes, de saint Thomas (Platon, Aristote, Plotin, saint Augustin, saint Jean Damascène, saint Anselme, Maïmonide) et de saint Thomas lui-même, sera fort utile aux étudiants qui s'efforcent de suivre le mouvement historique de la pensée humaine sur un des points essentiels de la spéculation : le problème de l'existence de Dieu. Un premier avantage de cette édition est de grouper des textes parfois peu accessibles aux étudiants. Un autre sera de fournir les éléments d'une solution à la question de savoir si, comme on l'a prétendu, l'origine des cinq preuves thomistes de l'existence de Dieu est exclusivement aristotélicienne. De plus, ces textes attireront l'attention des étudiants sur plusieurs questions importantes de l'histoire des doctrines, par exemple : les leçons d'Aristote sur les moteurs célestes ont-elles rapport à l'astronomie plutôt qu'à la théologie naturelle ? Enfin, toutes les comparaisons que suggèrent les textes si ingénieusement rassemblés par le R. P. Arnou, aboutiront à mettre en vive lumière l'originalité du docteur Angélique et à préciser la nature de cette originalité.

1. Cf. notre *Essai sur le Bergsonisme*, Lyon-Paris, Emmanuel Vitte, et notre étude *De l'Evolution créatrice aux Deux Sources*, dans *Revue thomiste*, mai-juin 1933. Ce numéro de la *Revue Thomiste* est consacré tout entier à Bergson et contient de remarquables études de M. Aimé Forest sur *La réalité concrète chez Bergson et chez saint Thomas*, de M. G. Thibon sur *La notion de conscience d'après Bergson*, de M. Penido sur *La théodicée bergsonienne*. En outre, M. G. Rabeau étudie, avec sa pénétration coutumière, *L'expérience mystique et la preuve de l'existence de Dieu*, et le R. P. Messaut, dans un article très nourri, *Autour des « Deux Sources »*, dégage les enseignements que suggère le conflit de M. Bergson et de M. Loisy.

Matériellement, l'édition est bien présentée. Les textes grecs sont accompagnés d'une traduction latine. D'autre part, des notes brèves, mais toujours précises, fournissent au fur et à mesure les éclaircissements utiles.

(A suivre.)

R. JOLIVET.

Chronique d'Histoire religieuse contemporaine

12. Eugène Terrien, *Monseigneur Freppel*. Sa vie, ses ouvrages, ses œuvres, son influence et son temps. Angers, chez l'auteur, 1932. In-8, tome I, 660 pages ; tome II, 786 pages. Prix : 70 fr.
13. Agnès Siegfried, *L'Abbé Frémont*. 1852-1912. Pour servir à l'histoire religieuse. Paris, Alcan, 1932. Tome I, VIII-734 pages; tome II, 768 pages. Prix : 75 fr.
14. Georges Coolen. *L'anglicanisme d'aujourd'hui*. Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1933. In-12, 204 pages. Prix : 12 fr.
15. Gaston Gaillard. *La fin d'un temps*. Au seuil d'un nouvel âge. Paris, Éditions Albert, 1933. In-8, tome I, 363 pages ; tome II, 627 pages. Prix : 30 et 50 fr.

12. — Mgr Freppel, évêque d'Angers, fut un des chefs de l'Église de France qui comptèrent le plus dans les vingt premières années de la Troisième République. Originaire d'Alsace où il était né en 1827, il s'était senti de bonne heure attiré par le ministère de la parole. Il s'y prépara, s'appliquant à développer par une grande ardeur au travail de remarquables qualités intellectuelles. Après que l'enseignement secondaire l'eut retenu quelque temps en son diocèse de Strasbourg, il fut, en 1852, nommé, à la suite d'un concours, chapelain de Sainte-Geneviève à Paris. Peu après la chaire d'éloquence sacrée à la Faculté de Théologie de Paris lui était confiée. L'abbé Freppel put dès lors donner libre cours à son goût pour la parole soit comme professeur, soit comme prédica-

teur. Les principales églises de Paris l'entendirent. Bossuet fut le premier objet de ses leçons, puis ce furent les Pères de l'Eglise. N'ayant qu'un médiocre attrait pour le travail critique proprement dit, le professeur n'entreprit pas de renouveler sur l'un ou l'autre point nos connaissances patristiques ; il se proposa plutôt de vulgariser les résultats acquis, d'instruire le public cultivé de la pensée des Pères de l'Eglise. Son grand mérite fut de ramener l'attention sur des études qui avaient été trop longtemps négligées et d'éveiller des vocations. Bientôt il compta parmi les théologiens avertis de l'Eglise de France et il intervint avec autorité dans les controverses qui s'élevèrent ; lorsque parut la *Vie de Jésus* de Renan, il en entreprit une réfutation qui obtint un vif succès.

Doyen de Sainte-Geneviève en 1868, le professeur de Sorbonne se vit confier le diocèse d'Angers en 1869. C'était le temps où le concile du Vatican avait commencé ses travaux. M. Freppel les avait suivis d'abord comme consulteur ; évêque, il prit part à ses délibérations. Il avait toujours défendu l'infaillibilité pontificale, mais il n'avait pas cru tout d'abord que sa définition fût opportune ; il changea de sentiment quand il fut devenu évêque et fut un des plus ardents infaillibilistes. Aussi applaudit-il à la définition du 18 juillet 1870.

Obligé de rentrer en France à la suite de la déclaration de guerre de 1870, Mgr Freppel ressentit des plus fortement les suites funestes de la lutte avec la Prusse : la perte de l'Alsace comme la conquête de Rome par le roi d'Italie lui déchirèrent le cœur. La tribune parlementaire le séduisit alors pour servir à la fois l'Eglise et son pays, mais il ne réussit à y monter qu'en 1880, comme député du Finistère. Touchant à toutes les questions, les politiques et les coloniales comme les religieuses, il défendit avec une rare intrépidité les droits et les libertés de la religion comme les intérêts les plus sacrés de la France. Impérialiste sous l'Empire, il fut légitimiste ardent sous la Troisième République et il compta parmi les meilleurs soutiens du comte de Chambord. Longtemps le parti du comte de Paris lui parut s'identifier avec le libéralisme politique ; il ne s'y rallia que péniblement après la mort du dernier représentant de la branche aînée. Mgr Freppel retrouva le libéralisme politique pour le combattre, chez ceux qui préconisè-

rent le ralliement à la République ; il fut de ceux qui réprouvèrent le plus le fameux toast d'Alger.

D'une activité débordante, l'évêque d'Angers trouvait du temps pour tout. Tandis qu'il remplissait scrupuleusement son mandat législatif, il administrait son diocèse ; orateur très réputé il était souvent invité et il prononçait ici et là des sermons, des discours, des oraisons funèbres. L'étude des problèmes les plus graves que se posaient les catholiques dirigeants retenaient son attention. Très opposé à l'étatisme, il combattit vigoureusement les tendances de ceux des catholiques qui étaient disposés à accepter l'intervention de l'Etat dans la réglementation des conditions du contrat de travail et des divers problèmes sociaux. Une œuvre qui fut l'objet de sa particulière sollicitude fut l'Université catholique d'Angers. L'ancien professeur de la Sorbonne la créa et le maintint envers et contre tous, s'efforçant de triompher des oppositions les plus diverses et les plus inattendues ; il la soutint de ses propres deniers au prix de très lourds sacrifices. Grâce à lui put grandir et prospérer cette institution aujourd'hui l'une des plus belles et des plus fécondes de tout l'Ouest. Il n'y eut pour mettre un terme à l'activité féconde de Mgr Freppel que la mort, qui le terrassa le mardi 22 décembre 1891.

Une existence qui avait été si remplie n'avait pas été encore pleinement racontée jusqu'ici : les biographies qui étaient paru n'étaient que des esquisses. L'abbé Terrien a voulu nous donner une vie complète : deux volumes qui comptent, le premier plus de 660 pages, le second 786 pages. Utilisant les notes qu'il a eues à sa disposition, analysant le plus grand nombre des leçons, discours, articles, livres de Mgr Freppel au fur et à mesure qu'ils furent prononcés ou publiés, il a suivi l'évêque d'Angers dans toute sa carrière, épousant le plus souvent des sentiments, ses antipathies comme ses sympathies ; il ne s'interdit pas cependant de nous dire ici et là quelles furent ses faiblesses, ses insuffisances. N'est-il pas trop long dans son exposé ? Ne se perd-il pas dans l'examen des leçons, articles, etc. ? Au lieu de respecter scrupuleusement l'ordre chronologique, n'eût-il pas dû plutôt nous présenter des tableaux d'ensemble ? L'œuvre de M. Terrien est très consciencieuse. Je crains qu'elle ne décourage le lecteur. Elle sera en tous cas consultée avec profit par celui qui voudra connaître dans ses détails notre histoire reli-

gieuse sous le Second Empire et dans les débuts de la Troisième République. Pourquoi n'y trouve-t-on pas une bibliographie complète des publications de Mgr Freppel ?

13. — Une autre source à laquelle puiseront aussi avec beaucoup de profit les historiens de l'Eglise de France sous la Troisième République est l'ouvrage que Mlle Agnès Siegfried a publié sous le titre : *L'abbé Frémont.*

Comme Mgr Freppel, l'abbé Frémont eut de bonne heure la vocation d'orateur. Il se prépara à y répondre par de solides études qu'il commença à Poitiers d'où il était originaire, et qu'il termina à Paris au Séminaire de Saint-Sulpice. Ayant quitté son diocèse pour Paris, il s'y distingua rapidement : ses sermons et conférences lui attirèrent un grand nombre d'auditeurs. L'abbé Frémont était un prédicateur en vue, quand, en 1889, il interrompit brusquement son ministère pour se rendre à Rome à l'effet d'y acquérir une science théologique plus profonde : deux ans durant il suivit les cours du Collège romain ; ses nouvelles études furent couronnées par le doctorat en théologie.

D'une curiosité universelle l'abbé Frémont s'intéresse à tout : il lit les ouvrages les plus divers, surtout ceux de philosophie, de théologie et d'histoire. C'est qu'il n'a pas seulement l'ambition de servir l'Eglise par la parole publique ; il veut encore la défendre par la plume. Depuis longtemps il a conçu le plan d'une grande œuvre apologétique : *Les Principes ;* et patiemment il assemble les matériaux qu'il mettra peu à peu en œuvre. Il rêve en outre d'une *Epopée* sur l'époque de la Révolution et de l'Empire, d'une *Histoire de l'Eglise de France depuis la fin du* XVII[e] *siècle.* De ces deux projets deux se réaliseront : de 1901 à 1911 paraîtront *Les Principes, ou Essai sur les destinées de l'homme,* traité où sont abordés et résolus avec une science théologique très sûre et une remarquable connaissance des esprits contemporains les principaux problèmes religieux. En 1910 fut publiée, sous le peudonyme d'Abel des Trois Arches, l'*Epopée de la grande nation. L'Histoire de l'Eglise* ne vit jamais le jour. Par contre furent édités de nombreux recueils de sermons et de conférences, des livres d'actualité comme *Les Lettres à Loisy, Le conflit entre la République et l'Eglise, La grande erreur politique des catholiques français.*

A son retour de Rome, l'abbé Frémont était rentré dans son

diocèse de Poitiers ; il s'y adonnait à l'étude et au ministère de la prédication. Un moment, on le crut appelé à prendre la succession du Père Monsabré dans la chaire de Notre-Dame de Paris ; le cardinal Richard lui préféra Mgr d'Hulst. En 1897, l'archevêque de Toulouse, le futur cardinal Matthieu, lui proposa le rectorat de l'Institut catholique de Toulouse ; l'abbé Frémont ne crut pas le devoir accepter. L'épiscopat que ses amis lui souhaitaient, ne lui vint pas. Si son évêque, Mgr Pelgé, ne l'en avait dissuadé, il aurait été candidat à la députation. Il mourut en 1912, sans avoir occupé de poste en vue, laissant la réputation d'une prêtre distingué qui n'avait jamais eu d'autre préoccupation que celle de travailler à réconcilier la pensée moderne avec l'Eglise.

A la différence de Mgr Freppel, l'abbé Frémont s'était toujours plus orienté vers l'avenir que vers le passé. Républicain de très bonne heure il ne cessa de l'être toute sa vie, applaudissant aux efforts de Léon XIII pour amener les catholiques de France à accepter la République, regrettant de ne pas voir mieux y correspondre beaucoup des dirigeants du mouvement catholique. N'était-ce pas à ses yeux l'un des moyens d'amener la réconciliation de la France moderne avec l'Eglise ? Il ne souhaitait pas moins celle de l'Italie avec le Saint-Siège. Ne comprenant pas que la papauté s'obstinât à réclamer le pouvoir temporel qui lui semblait chose périmée, il appelait de ses vœux le jour où le chef de l'Eglise aurait renoncé à ses prétentions sur Rome. Suivant avec une particulière attention le mouvement des idées, encourageant toutes les initiatives qui lui paraissaient justes, d'où qu'elles vinssent, l'abbé Frémont n'hésitait pas à se compromettre pour les défendre. Il y apportait une vigueur, une violence même qui parfois le desservait. N'était-ce pas un de ses meilleurs amis, l'archiprêtre de Sainte-Cécile d'Albi, l'abbé Birot, qui lui écrivait un jour : « Votre contradiction est souvent trop véhémente, de même que votre affirmation trop tranchante : si bien que vous donnez du malaise à ceux qui vous écoutent, et qu'ils sont même obligés parfois d'avoir un peu de vertu, ce qui certes n'est pas un mal. » (Tome II, 268.)

Droit et généreux, cœur excellent, parfois naïf, l'abbé Frémont comptait beaucoup d'amis. De relations très étendues, il connut la plupart des hommes qui comptèrent dans la France

religieuse de la Troisième république. De bonne heure il avait pris l'habitude de tenir son journal, d'y noter ses conversations, ses réflexions, ses lectures. L'une de ses converties au catholicisme, Mlle Agnès Siegfried, à qui furent remis après sa mort son Journal, sa correspondance, vient d'en publier de copieux extraits dans la biographie qu'elle a éditée. A vrai dire, son récit n'intervient que pour les relier entre eux. Aussi est-ce surtout l'abbé Frémont lui-même qui parle ; nous le voyons agir, nous recueillons ses jugements sur les hommes et les choses de son temps. Ses appréciations seront discutées ; elles ne sont pas toutefois à négliger, car elles sont celles d'un homme intelligent, animé de la meilleure volonté. C'est pourquoi cette publication est une source précieuse pour notre histoire contemporaine. Pourquoi faut-il qu'ici et là de nombreuses fautes d'impression déparent le texte ?

14. — A l'*Histoire de l'Eglise anglicane* dont nous avons parlé dans notre dernière chronique, M. l'abbé Coolen a donné une suite intéressante dans un autre volume de la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses : l'Anglicanisme d'aujourd'hui*. Ce nouveau livre apporte dans sa première partie des renseignements abondants et généralement peu accessibles aux lecteurs français sur l'organisation du clergé anglican, sa formation, les modes de nomination aux bénéfices majeurs et mineurs, les congrégations religieuses, les assemblées du clergé, les cours de justice ecclésiastique. Viennent ensuite de rapides aperçus sur l'Eglise anglicane hors de l'Angleterre proprement dite, dans le Pays de Galles, en Ecosse, en Irlande, aux Etats-Unis et dans les divers Dominions. Une deuxième partie expose ce que, surtout en notre temps, les Anglicans firent pour s'unir aux diverses confessions chrétiennes. Les pages qui retiendront surtout l'attention sont celles où est racontée l'histoire des fameuses conversations de Malines, celles où il est question des conférences de Stockholm et de Lausanne. Ce précis est accompagné d'une bibliographie qu'il eût été préférable de disposer méthodiquement suivant les matières traitées ; elle eut rendu plus de services.

15. — M. Gaston Gaillard a entrepris d'exposer, dans deux volumes l'un de 363, l'autre de 627 pages au texte serré, quelle était la situation actuelle du christianisme dans le monde, quelles perspectives s'ouvraient devant lui après les bouleversements et

les transformations politiques et sociales causées par la Grande Guerre. Sa curiosité a été particulièrement attirée par le catholicisme.

Pour remplir le programme qu'il s'est tracé, l'auteur a entrepris de longues recherches. Une courte esquisse des origines et du développement de la religion chrétienne, des dissidences qui y sont survenues, ouvre un récit des tentatives du catholicisme pour rétablir l'unité détruite par l'hérésie ou le schisme, des confessions indépendantes de Rome pour créer entre elles une union. En face de ce mouvement unitaire se sont accusées les tendances nationales des Eglises, tendances qui se sont manifestées davantage en divers pays sous l'action de nationalismes surexcités par la récente crise mondiale. M. Gaillard décrit la politique orientale de l'Eglise anglicane, celle de l'Eglise romaine, l'activité missionnaire du Saint-Siège, l'attitude que les pontifes de Rome prirent vis-à-vis de la Société des Nations. Un large tableau d'ensemble de l'action catholique au point de vue social et au point de vue politique n'occupe pas moins de la moitié du second volume ; l'auteur dit comment elle s'est exercée sous la direction des papes. La question romaine que les accords de Latran ont résolue comme l'on sait, est traitée dans un chapitre spécial.

Il faut assurément rendre hommage à l'effort de M. Gaillard pour se documenter : nous trouvons dans son livre le résultat de lectures très étendues. Je regrette toutefois qu'elles n'aient pas été faites avec un discernement suffisant, qu'il ne les ait pas soumises à un sévère sens critique. Beaucoup d'erreurs lui ont échappé ; s'il en est qui sont le résultat de simples distractions, il en est d'autres qui sont plus graves parce que M. Gaillard a accepté aveuglément des légendes qui se sont indûment créées. N'est-il pas trop porté à accueillir tout ce qui favorise ses thèses ?

L'une de ses thèses est que déjà avant la Grande Guerre mais surtout après, la papauté a eu partie liée avec l'Allemagne ; en fonction de cette thèse il expose la politique de Pie XI comme celle de Benoit XV ; il ne voit pas que se plaçant en dehors et au-dessus des partis, les chefs de l'Eglise n'eurent et n'ont d'autre but que celui de réconcilier les peuples sans vouloir méconnaître leurs droits essentiels. Une autre thèse est que l'Eglise,

« versant dans ce que la pensée moderne a de plus médiocre : les utopies démocratiques et les erreurs sociales du monde moderne », favorise aveuglément la démocratie, réserve ses sévérités pour les conceptions monarchiques et condamne l'*Action française*. N'écrit-il pas, p. 242 du tome II : « Il échappe [au Saint-Siège] malgré le frein de la doctrine, qu'en acceptant les idées des démocraties modernes avec toutes leurs faiblesses et leur désordre, il risque lui-même d'en devenir le jouet, et, alors qu'il entend les utiliser, de se voir entraîné malgré lui dans un néo-modernisme de forme sociale et politique dont les éléments matériels commandent nécessairement un modernisme spirituel ? »

Ce que surtout n'admet pas M. Gaillard, c'est que le catholicisme prétende devenir la religion universelle de l'humanité. Une idée qui revient souvent dans son œuvre est que « les religions correspondent à des pays, à des races ; elles sont adaptées aux caractères que déterminent la situation et la nature de leur sol, aux climats physiques et moraux qui en dépendent et par conséquent au tempérament et aux mœurs des hommes qui y ont leur habitat » (I, p. 13). Il ne peut donc à ses yeux y avoir de religion universelle. « N'est-ce pas compromettre l'avenir de la race, [des] populations et de [sa] culture que de toucher pour l'altérer à l'intégrité de la conception religieuse qui correspond à leur caractère physique, à leurs conditions de vie, de la modifier et d'en transposer progressivement les rites pour les amener à l'idée chrétienne » (I, 28) ? L'effort du catholicisme pour se répandre dans le monde et porter à tous les peuples la vérité qui libère, la morale qui purifie, est par suite condamnable.

Cette religion a d'ailleurs fini en temps : « La solution chrétienne totale que le catholicisme propose aujourd'hui dans tous les domaines et s'efforce de faire partout prévaloir, loin de résoudre les problèmes angoissants de l'heure actuelle, s'avère complètement insuffisante ou inopérante quand elle n'est pas néfaste. Une « repaganisation » dans le monde moral comme dans le domaine physique apparaît nécessaire et la reprise de certains éléments païens, leur récupération qui implique un retour aux conceptions du paganisme répond au sens de la vie que confirment les données de la biologie et de la science moderne... Deux fois, ajoute M. Gaillard [la rénovation du monde] fut sur le point de s'effectuer : d'abord par une réaction antichrétienne,

puis par un retour au paganisme, mais chaque fois elle n'a pu aboutir. La première fois elle a échoué par l'arrêt des Sarrazins à Poitiers, la seconde fois à la Renaissance par la Réforme qui l'a brisée. Puisse-t-elle aujourd'hui avoir enfin un sort plus heureux « (II, 480).

Nous avons confiance que la nouvelle réaction antichrétienne qu'appelle de ses vœux M. Gaillard échouera une fois encore. Loin de partager son pessimisme sur l'action de l'Eglise dans le temps présent, nous en attendons les meilleurs fruits pour notre société contemporaine.

A. LEMAN.

ERRATUM

Dans le numéro d'octobre dernier (recension du tome IV[e] de l'*Histoire* de l'Eglise de Mgr Kirsch) lire, dans le dernier paragraphe de la p. 488 : Un grand nombre d'indications... en font un bon instrument de travail. N'est-il pas trop influencé ici et là par le souvenir des événements contemporains ?

Chronique d'Ascétique et Mystique

— FIN —

R. P. Louis Théolier, S. J. *Votre Mère.* Moulins, Crépin-Leblond, imprimeur-éditeur.

« Mes chers enfants, ce soir, je vous parlerai de votre Mère... De votre mère de la terre, oui ! Mais pour la dépasser et jeter votre cœur dans les cieux, dans le cœur de la mère de Dieu, votre Mère, la Toute Belle et la Toute Bonne Vierge Marie. »

Ainsi débute le poème en prose du P. Théolier. Les chers enfants auxquels il s'adresse sont d'abord ses deux neveux, son filleul, et les enfants du Pensionnat Notre-Dame de Moulins ; il faut joindre à ces premiers élus tous les petits lecteurs de son livre qu'il écrit

En mémoire de *sa* mère
Et du « Souvenez-vous »
Qu'elle *lui* apprit, un soir d'été,
Sur ses genoux.

Ces pages délicieuses sur la Maternité de la Très Sainte Vierge feront la joie de ceux qui les liront : enfants et grandes personnes, plus même parfois des grandes personnes que des enfants. Le P. Théolier dans ses pensées, dans ses images, dans ses mots s'efforce de ne pas oublier l'âge de ses lecteurs, il est des scènes de grâce et de fraîcheur que même les plus petits sentiront parce qu'ils les ont vécues : « O soirées de Nazareth où Jésus, après la dure journée de travail, prend et baise les mains de sa Mère... Et dans le grand silence qui tombe des étoiles sur la ville des fleurs... Nazareth, le Fils et la Mère les mains dans les mains, songent à la grande misère humaine, à tout le mal, à tout le malheur. » Mais, plus d'une fois, l'auteur, le théologien semble oublier son petit monde : « Si tant de chré-

tiens sont comme s'ils ne l'étaient pas, et la Crèche et la Croix ne sont trop souvent pour eux que des signes morts, c'est que leur pensée, leur imagination, leur cœur a perdu l'habitude, s'ils l'ont jamais possédée, d'y attarder ce long regard qui nous en livre le contenu intime, « cette fixité calme et profonde des yeux » dont parle le poète ». J'ai d'ailleurs bien tort d'insister : la maman lit avec l'enfant, elle comprend pour lui, elle savoure la première, elle prépare, elle mâche la pensée qui va le nourrir ; l'enfant comprend toujours les explications de sa mère.

Le P. Théolier a mis en appendice le texte du vœu de Louis XIII et le bref de Pie XI qui déclare Notre-Dame et Jeanne d'Arc patronnes de la France. Il a raison. Les enfants connaissent les batailles et les victoires de Louis XIV et de Napoléon, les articles des traités de Westphalie et de Tilsitt, pourquoi ignoreraient-ils que, par la volonté d'un de nos rois, Marie est reine de France.

Enfants de France, achetez et lisez *Votre Mère*.

Yvonne de Romain. *Le Soleil d'Assise*, Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris (Ve).

Saint François d'Assise fut pour Mlle Yvonne de Romain, le bon Samaritain de la route qui conduit les pauvres blessés de la vie « avec leurs plaies béantes et leurs yeux morts, chez le Médecin divin, dans l'hôtellerie de l'Eglise ». Aussi dans sa reconnaissance, au grand animateur du Moyen Age, au saint « le plus latin c'est-à-dire le plus humain et le plus universel des saints, à celui que tant d'écrivains et de grands écrivains ont célébré, elle offre, hommage de respectueuse gratitude, un nouveau livre. « Un don fait par l'amour ne peut être un don de trop. »

Elle a raison. Mais ce n'est pas seulement la vie du saint qu'elle entreprend de raconter ; c'est tout le rayonnement du *Soleil d'Assise* dont elle voudrait non pas révéler la splendeur universelle, essayer pourtant de faire mieux voir l'éclat surnaturel. Après avoir décrit le *Lever du jour* et les *Premières aurores*, rappelé les *Heures sombres*, le *Zénith et le déclin de l'ordre séraphique*, elle laisse entrevoir l'action des religieuses franciscaines, ses *Porteuses de lumière*, sainte Claire, sainte Colette, sainte Angèle de Foligno, sainte Marguerite de Cortonne ; elle nous introduit jusqu'au *Feu intérieur*, à l'esprit propre, qui pénètre la doctrine du grand

Ordre monastique et rayonne dans ses saints. Enfin, dans l'avant-dernier chapitre, l'auteur admire les *Rayonnements sur le monde*, des fils de saint François : comment leur action s'exerce sur les arts et sur la littérature, sans nuire au sens pratique de leur vocation ; comment « par la grâce de saint François et de la Pauvreté, le Frère Mineur, arrivé au sommet de la science, garde l'idéal évangélique et suit le chemin tracé par les solitaires de Rivo-Torto. » Enfin l'*Apothéose*, la vie de François contemplée sur la montagne des Séraphins, sur l'Alverne au sein du grand silence alpestre, dans cette région d'abîme et de mort, qui, seule, révèle pleinement le grand secret d'Assise.

Mlle Yvonne de Romain n'apprend rien de nouveau sur François le Stigmatisé, mais aux tressaillements de son âme si vraie et si profonde nous comprenons mieux le caractère exceptionnel du rôle de saint François, la profondeur de sa sainteté que ses blessures disent mieux que ses chants et sa vie.

Père Debout, O. S. C., directeur du Messager de Saint Camille. *Vie de saint Camille de Lellis*, fondateur de l'ordre des Clercs Réguliers, ministres des infirmes, 1550-1564, écrite par le P. Santio Cicatelli, traduction de l'original. Desclée, de Brouwer et Cie.

L'ouvrage est dédié aux malades et à leurs charitables serviteurs : communautés hospitalières, infirmiers et infirmières catholiques ; n'est-il pas dès lors un peu dédié à nous tous ? Une heure vient où nous sommes malades ; une heure vient, et celle-là sonne souvent, où nous avons à soigner des malades qui nous sont chers : ce livre est bien pour nous tous. Cependant Léon XIII en 1886 et Pie XI en 1930 ont déclaré saint Camille de Lellis patron des malades, des infirmiers et des infirmières catholiques et puis de toutes les congrégations hospitalières. Le livre du P. Debout est donc plus spécialement leur livre, un peu leur manuel, un manuel assez peu portatif (il a 509 pages in-8°), manuel tout de même.

Le P. Cicatelli, le premier et le meilleur biographe de saint Camille de Lellis, vécut avec lui, 25 ans, dans l'Ordre des Clercs réguliers, ministres des Infirmes, dont il fut Préfet général. Dès ses premières années de vie religieuse, il prit soin de noter les faits intéressants de la vie du saint. Quand il résolut pour le profit de ses fils, pour le plus grand bien des pécheurs, des soldats

et des joueurs, d'écrire la biographie d'un pécheur, soldat et grand joueur, il résolut de la raconter en toute vérité, simplicité et brièveté, et il fit comme il avait résolu.

Le P. Debout estime même que le P. Sontio Cicatelli a écrit trop simplement : « Il ne s'embarrasse ni d'éviter la répétition des mêmes mots dans la même phrase, ni de rechercher l'expression propre. » Cette expression, il la connaît sûrement, un esprit averti ne tarde pas à s'en apercevoir, mais il la décortique habilement et, à l'aide d'une périphrase ou de mots équivalents, il en met la signification à la portée du lecteur. » Dans sa traduction le P. Debout respecte la pensée de l'auteur ; mais il l'a quelquefois adaptée à nos exigences françaises et modernes, sans jamais la trahir. Il traduit « sans aucune interpolation » le texte de l'édition de 1624, la quatrième ; notes historiques, géographiques ou autres réflexions personnelles sont renvoyées au bas des pages. Une dizaine d'Appendices (p. 441-503) donnent des détails intéressants sur les Clercs institués par le saint, sur son testament spirituel, sa bénédiction et sa canonisation, sur son culte, sur l'ordre de Saint Camille tel qu'il existe de nos jours.

L'ouvrage du P. Cicatelli paraîtra un peu long aux lecteurs de 1933 ; ils sont si pressés !

Mgr Convert : *Ma retraite avec le saint curé d'Ars.* Librairie catholique Emmanuel Vitte, Lyon (IIe), 3, place Bellecour ; Paris (VIe), 10, rue Jean-Bart.

Une retraite, c'est une suite de considérations sur nos destinées éternelles, le prix de l'âme, la prière, le péché, le ciel, l'enfer, la miséricorde de Dieu, l'amour de Dieu, les divers exercices de la vie chrétienne, les sacrements, les vertus, etc.; bien des manuels en traitent déjà, et de manières très diverses. Mgr Convert voudrait aider à mieux méditer ces sujets toujours anciens et toujours nouveaux « avec les paroles et surtout avec les pensées du saint curé d'Ars ». Le mot *surtout* fera peut-être tiquer certains lecteurs, et j'avoue qu'il m'a effrayé d'abord. Pourquoi ne pas garder les textes du saint curé tels qu'ils nous sont parvenus. Je sais bien qu'il parlait à ses paroissiens, et voilà plus d'un siècle : nous ne sommes pas à Ars et la terre a tourné ; je crois pourtant qu'à la place de Mgr Convert j'aurais gardé le texte original. Il est si beau quelquefois et souvent même ! Les

paroles du saint ont une originalité, une sève pleine de vie et qui porte la vie. L'auteur nous dit qu'il a bien rarement ajouté à la pensée du saint, et nous l'en remercions. C'est avant tout le Curé d'Ars que nous cherchons dans son livre, et il eût été mieux de n'y rien changer.

« Les Saints ». *La bienheureuse Mère Pelletier* (1796-1868), par Henri Joly. Victor Lecoffre, J. Gabalda et Cie, Paris, 90, rue Bonaparte.

M. Henri Joly, fondateur et directeur de la collection « Les Saints », avait entrepris d'écrire la vie de la Mère Pelletier, fondatrice du Bon Pasteur. La mort l'empêcha d'achever son travail. La vénérable Mère Pelletier vient d'être proclamée bienheureuse par Pie XI. A l'occasion de cette béatification, M. le chanoine Saudreau, premier aumônier de la maison mère du Bon Pasteur, à Angers, a bien voulu terminer l'ouvrage de M. Joly. Le chapitre VII et l'Epilogue sont de lui (p. 119-183).

La vie de la nouvelle bienheureuse, toute proche de nous, est une merveilleuse et bien édifiante histoire. Mgr Pasquier, recteur de l'Université catholique d'Angers, l'a racontée le premier, en deux intéressants volumes. Il est regrettable que M. le chanoine Saudreau n'ait pas cru devoir nous renseigner sur les dernières années de la bienheureuse et compléter le récit de M. Joly. Deux pages, je dis bien deux pages, résument les derniers jours, la mort, le procès de canonisation, le développement merveilleux du Bon Pasteur. Mieux que tout autre, il pouvait cependant nous dire ces grandes et belles choses ; ses lecteurs lui en voudront de ne pas mieux satisfaire leur légitime curiosité.

Tel qu'il est, le volume, qui n'est pas un des meilleurs de la collection, a pourtant son utilité ; grâce à lui, la nouvelle bienheureuse sera mieux connue, mieux aimée, mieux priée.

G. Joannes. *Le Cardinal Mercier, docteur de la vie intérieure*. Préface de A. Tanquerey, P. S. S., supérieur honoraire de la Solitude. Pierre Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris (VIe).

Mlle G. Joannes ne veut pas écrire une Vie du Cardinal Mercier, « le Cardinal du siècle » ; elle ne dira rien de son esprit scientifique, de l'initiateur du néo-thomisme, rien de son rôle pendant la guerre, comme défenseur du droit ; elle étudie le doc-

teur de la vie intérieure. Le vol droit et puissant de son âme vers Dieu, l'union harmonieuse en lui du contemplatif et de l'apôtre, sa maîtrise sur le créé et sur lui-même lui paraissent les trois principaux traits de sa physionomie intellectuelle. Après les avoir décrits, l'auteur étudie la formation de l'homme d'oraison en Désiré Mercier, sa montée ascendante dans la lumière, l'éducateur, le docteur spirituel, l'ascète et le mystique.

Le Cardinal Mercier connaît fort bien les auteurs ascétiques et mystiques ; il a lu saint Ignace et emprunte aux *Exercices spirituels* quelques considérations sur la fin de l'homme, les méthodes d'examen, et quelques règles de discernement des Esprits ; disciple des grands mystiques espagnols, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, il puise ses plus nobles inspirations dans l'école carmélitaine ; il a lu dans le texte grec le Pseudo-Denys, il connaît l'école française du XVII[e] siècle, sa doctrine sur notre incorporation au Christ, le rôle du Verbe incarné dans la vie chrétienne, la grandeur et la sainteté du prêtre. Sa spiritualité n'est pas exclusive, elle tâche de tout comprendre pour profiter de tout. On a pu discuter telle ou telle affirmation qu'il est bien inutile de rappeler ici, tout le monde est d'accord pour reconnaître dans le grand Cardinal un maître de la vie intérieure et un saint.

Debout à trois heures et demie, il célèbre la sainte messe à quatre heures et demie pour avoir plus de temps à donner à la prière et à l'étude. Il verse sans compter à ses séminaristes, à ses prêtres, aux âmes qu'il dirige les trésors de son âme. Au lieu de les laisser se replier sur elles-mêmes, ce qui ne vaut jamais rien, il les pousse vers Dieu, vers Notre Seigneur, pour le mieux connaître, le mieux aimer, le mieux imiter : « Gloire à Dieu, gloire à son Christ, gloire au Corps mystique du Christ, sa sainte Eglise ! Ce que le Christ n'aura pas transformé par son Saint-Esprit, ce qui ne se sera pas assimilé à son Corps mystique ne subsistera pas éternellement », disait-il à ses prêtres.

Mlle G. Joannes a connu le Cardinal Mercier, elle eut le bonheur de l'approcher de très près ; elle veut faire part à d'autres de son bonheur, leur révéler « l'intime de cette âme au charme si prenant ». Nous disons volontiers avec M. Tanquerey qu'elle a réussi.

Collection « Maîtres spirituels ». Revue d'ascétique et de mystique. Jean Rigoleuc, S. J. *Œuvres spirituelles*, annotées et pu-

bliées par le P. Auguste Hamon, S. J. Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris (Ve).

Les Pères de la Compagnie de Jésus ont commencé ces dernières années, sous le titre « Maîtres spirituels », une collection qui donnera les œuvres les plus caractéristiques de leurs meilleurs ascètes et mystiques. Les *Œuvres spirituelles* de Jean Rigoluc sont l'un des volumes de cette collection.

Jean Rigoleuc (1595-1658) n'est point un inconnu. C'est lui qui a conservé la *Doctrine spirituelle* du P. Lallement, son instructeur pendant sa troisième année de probation, à Rouen (1631). Les notes où le P. Champion l'a trouvée ne sont parfois qu'un résumé sec, griffonné à la hâte. Quand la rédaction est plus soignée, la fière allure, la vivante clarté du style, révèlent un écrivain peu ordinaire. Les idées de la *Doctrine spirituelle* sont de Lallemant, Rigoleuc a trouvé les mots qui les expriment.

Le grand et saint missionnaire breton a donc sauvé de l'oubli un pur chef-d'œuvre ; il a composé aussi plusieurs petits opuscules : *Notes spirituelles*, *Traité de dévotion*, *Lettres*, *Instructions ecclésiastiques*. Très répandus au XVIIe et au XVIIIe siècle, ils méritent d'être connus et médités au XXe.

Sa vocation de jésuite et un appel tout spécial de Dieu ont poussé le P. Rigoleuc à enseigner aux âmes les voies de la vie spirituelle : ses débuts, ses progrès, ses sommets ; vie ascétique, recueillement intérieur, oraison de silence, union divine, obscure nuit de l'âme, état surnaturel. Il explique, étudie ces états avec une clarté et une brièveté inconnues avant et bien rares après lui. Il suffit au lecteur, pour le comprendre, de savoir le français, son catéchisme, et de réfléchir un peu.

Sans doute, il écrit pour des âmes déjà avancées dans la vie spirituelle, âmes de religieuses surtout ; mais les avis que lui dictent son lumineux bon sens, son expérience naturelle et surnaturelle sont pour toutes les âmes ; elles peuvent y trouver lumière, force, paix, sainteté. Ses *Traités de dévotion*, ses *Notes spirituelles*, ses *Lettres*, sont des trésors inépuisables.

Ses *Instructions ecclésiastiques* sont d'un genre un peu spécial. Rigoleuc est l'apôtre des prêtres. C'est, dans sa vocation de jésuite, comme une seconde vocation. Dieu lui-même, en le guérissant par l'intercession de saint Corentin, le lui a clairement manifesté. Les pages extraites de la *Conduite pour la retraite spi-*

rituelle sont à méditer, ce n'est pas assez de les lire ; mais elles sont incomplètes. Rigoleuc paraît bien ne pas viser à obtenir de ceux qui l'écoutent autre chose qu'une bonne confession et quelques résolutions pratiques, il parle comme si la crainte des châtiments éternels devait, plus que l'amour de Dieu, obtenir ce double résultat ; il s'adresse à la raison plus qu'au cœur ; il ne fait méditer à ses retraitants aucun mystère de l'Homme-Dieu, et cela étonne. Cette manière de faire pose un problème de la vie spirituelle, au XVIIe siècle, bien curieux à étudier. Ce n'est pas le moment.

Rigoleuc est un de nos meilleurs écrivains ascétiques de la première moitié du XVIIe siècle. C'est une vraie joie de le lire et de le méditer : joie surnaturelle d'entrer en contact avec une âme humble, aimante, généreuse, âme d'apôtre, de vivre à sa lumière, dans sa flamme ; mais aussi joie naturelle, très prenante par endroits, de goûter dans une phrase simple, au rythme souple et sonore, aux mots gonflés de sève jeune et ardente, aux images et aux sentiments agrandis et illuminés de reflets éternels, les émotions, la charité d'un cœur d'apôtre si humain et si surnaturel que rien ne paraît lui manquer ni de l'homme ni du saint. Les œuvres du P. Rigoleuc ont déjà fait beaucoup de bien ; elles n'ont pas terminé leur fécond apostolat.

Pierre LHANDE, S. J. L'Evangile par dessus les toits. *L'Evangile de la douleur*. Radios-Sermons 1932. Editions Spes, Paris, 1932.

La crise actuelle, économique, politique, morale, crise universelle, a multiplié dans les nations, les foyers et les âmes, les épreuves, les souffrances et les ruines. Tous nous avons un immense besoin d'espérance et de joie.

« Or, dit le P. Lhande, rien ne relève nos découragements et ne fouette nos torpeurs comme le spectacle d'une infortune encore plus grande que la nôtre. A rencontrer autour de nous des épreuves auprès desquelles notre souffrance n'est rien, nous rougissons de notre lâcheté, et nous reprenons la tâche quotidienne en remerciant Dieu de n'avoir pas alourdi davantage notre croix. »

Aussi le prédicateur de l'Evangile « par dessus les toits » prêche-t-il dans ces Radio-Sermons de 1932, à ses fidèles et nombreux auditeurs, l'*Evangile de la douleur*. Chez les pauvres petits

infirmes des Frères de Saint-Jean-de-Dieu, rue Lecourbe, chez les jeunes aveugles aux prunelles éteintes ou voilées, dans les sanatoriums ou préventoriums de pulmonaires, à Bligny, Villepinte, Ormesson, dans les léproseries de Madagascar, sur tous les chemins de France et du monde, au plus intime de ces âmes plongées dans une nuit sans étoile ni espérance, à travers ces affamés grelottants qui n'ont pas de quoi manger ni de quoi se vêtir ; ces sans travail, chômeurs forcés, qui cherchent à utiliser leurs bras et leurs forces ; surtout, oh ! surtout le long des rues de la cité-hôpital aux six mille malades, Berck, la ville des longues infirmités, des estropiés, des difformes, des invalides, des diminués, que de douleurs physiques et morales, quelles tortures des corps et quels supplices des âmes ! Mes peines, à moi, comparées à ces martyres, comme elles sont peu de chose ! L'espoir, la vaillance, la lumière, le sourire confiant passent sur les âmes rassérénées.

Le livre du P. Lhande fera du bien à tous ceux qui le liront, comme la parole rayonnante des Radios-Sermons a consolé ceux qui l'ont entendue.

Comme prologue à l'*Evangile de la Douleur*, trois radio : Vœux de nouvel an ; Bonjour, France ; *Mandatum novum ;* comme épilogue, cinq radio-interviews : Radio-Bruxelles ; Radio-Schaerbeeck ; de l'« Almanach de Radio-Magazine » ; du « Haut-Parleur » ; des « Lectures pour Tous ».

A. Hamon.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Notes d'exégèse

Je signale quelques ouvrages catholiques récents sur les Evangiles et sur la Vie de Jésus. Voici d'abord le t. IV du *Manuel d'études bibliques* de MM. Lusseau et Colomb[1]. Suivant la méthode adoptée dans les volumes, précédemment parus, consacrés aux Epîtres apostoliques, on y trouve d'abord une introduction détaillée aux évangiles, puis une analyse commentée des quatre évangiles. Cette seconde partie, très développée, suit l'ordre historique de la vie de Jésus, et constitue un véritable commentaire de la Synopse : on sait en effet que MM. Lusseau et Colomb ont voulu que leur manuel ne soit pas une simple introduction aux Livres saints, mais puisse tenir lieu d'un Commentaire du texte sacré. Les qualités de l'ouvrage sont les mêmes que j'ai signalées dans les précédents volumes : large information, esprit éclectique et sagement traditionnel dans les solutions proposées, qui s'inspirent naturellement sur les questions d'anthenticité et d'historicité des évangiles, des décisions de la Commission biblique pontificale. Je regrette que les auteurs n'aient pas consacré un chapitre spécial à présenter une synthèse de l'enseignement de Jésus d'après les Synoptiques et d'après saint Jean, en groupant les données dispersées dans l'analyse des différents discours du Sauveur. Sans doute ont-ils pensé qu'il ne fallait pas que leur manuel fût si complet qu'il ne laissât rien à faire aux professeurs des Séminaires où il sera employé.. L'illus-

1. In-8, de VIII-906 p.; Paris, Téqui, 45 francs.

tration est mieux choisie et moins imparfaite que dans les précédents volumes. Je crois qu'il y aurait avantage à substituer par tout à la phototypie la gravure sur bois employée dans trois ou quatre planches de ce volume[1].

Le R. P. Lavergne, O. P., qui publia, il y a quelques années un bref commentaire de l'Apocalypse, où il résumait pour le grand public le monumental commentaire du R. P. Allo[2], vient de commenter l'évangile de saint Luc[3], avec la même méthode, en s'inspirant du grand commentaire du P. Lagrange, dont il reproduit la traduction, les idées essentielles, ainsi que les principales remarques d'ordre exégétique, historique et doctrinal, en éliminant par contre toutes les discussions techniques, toute étude proprement critique, et même tout ce qui touche aux rapports de l'œuvre de saint Luc avec les autres évangiles. Ce travail qui prend place dans la collection des *Etudes bibliques*, à côté de la réduction que le P. Lagrange a faite lui-même de son grand commentaire de l'évangile de saint Marc, facilitera grandement l'étude du troisième évangile aux lecteurs, qui, ne se préoccupant pas des problèmes critiques, tiennent simplement à bien comprendre le texte des évangiles, pour en goûter le charme et en tirer un meilleur profit spirituel.

C'est précisément le charme particulier de l'évangile de saint Luc que M. Soubigou, professeur d'Ecriture Sainte au Grand Séminaire de Quimper, s'est proposé de faire goûter à ses lecteurs, en publiant de cet évangile un commentaire[4] qui ferait une large place aux indications d'ordre littéraire, et mettrait en pleine lumière l'art raffiné de la composition, qu'on admire d'autant plus dans l'œuvre de saint Luc, qu'on a mieux compris par

1. M. Lusseau me fait savoir — et je suis heureux de le signaler aux lecteurs de la Revue — que, par l'intermédiaire du Cardinal Secrétaire d'Etat, il a reçu l'assurance que le Souverain Pontife avait agréé avec bienveillance l'hommage qui lui était fait du Manuel, et bénissait le travail des auteurs.

2. Le R. P. Allo vient précisément de publier une nouvelle édition de son Commentaire. Rien n'est changé au fond, ni à la marche générale, et les modifications apportées au texte sont peu nombreuses. Mais, pour tenir compte des travaux publiés depuis 1921, et des théories nouvelles qui ont été proposées, le P. Allo a ajouté trois excursus (Le Fils de l'Homme et l'iranisme dans l'Apocalypse, les « Martyrs » dans l'Apocalypse, l'Apocalypse synoptique et celle de Jean).

3. R. P. Lavergne, *Evangile selon saint Luc*, introduction, traduction française et commentaire; in-16, de 279 p.; Paris, Gabalda.

4. L. Soubigou, *Sous le charme de l'Evangile de saint Luc;* in-16, de 468 p.; Paris, Desclée et de Brouwer.

une étude approfondie les grandes lois qui commandent son exposé de la vie du Sauveur. Cette préoccupation n'est pas d'ailleurs exclusive chez M. Soubigou, et c'est bien un commentaire complet, plus complet même que celui du P. Lavergne, qu'il nous offre, et, s'il est attaché d'une façon spéciale à faire ressortir la structure littéraire des récits et discours du troisième évangile, c'est surtout parce que souvent, pense-t-il avec raison, il n'y a pas de meilleure façon d'en pénétrer jusqu'au fond la portée et d'en saisir les enseignements. La méthode adoptée est d'ailleurs celle d'un commentaire suivi, où l'auteur étudie sous ses différents aspects chaque péricope ou groupement de péricopes : le travail de M. Soubigou se différencie par là du commentaire du P. Lavergne, qui se compose de notes expliquant le texte verset par verset. Le procédé de M. Soubigou facilite les vues d'ensemble, et surtout permet de dégager plus nettement la composition littéraire de chaque récit.

Voici enfin, sous le titre : *L'Homme-Dieu*[1], une véritable *Vie de Jésus*, bien que l'auteur, le P. Ignace Beaufays, franciscain belge, s'en défende, et déclare s'être simplement proposé « de rapprocher le Christ de nous », suivant une expression du Cardinal Mercier. Ce livre, qui résume un enseignement de vingt-cinq années à Rome, Jérusalem et Bruxelles, n'est pas en effet un ouvrage d'érudition, bien que l'auteur, parfaitement informé, utilise largement les données de l'histoire, de la géographie et de l'exégèse critique, mais c'est un exposé remarquablement vivant, présenté dans une langue très littéraire, du contenu des évangiles, d'où la physionomie du Christ, l'Homme-Dieu se dégage en plein relief. Le P. Beaufays, grâce à son art de narrateur, a vraiment réalisé son ambition de placer ses lecteurs parmi les contemporains de Jésus, et de leur faire revivre les scènes évangéliques.

L. Venard.

1. R. P. Ignace Beaufays, *L'Homme-Dieu*, in-16, de 457 p.; Paris, Librairie S. François.

II. — Scouts de France et ordre chrétien

Au moment où vient de s'achever le Jamboree de Gödöllö, dont les innombrables tentes furent dressées à l'ombre de la grande croix du camp, et qui s'est conclu sur ce mot de Baden-Powell, fondateur du scoutisme : « Rendons grâce à Dieu », bref, après ce camp qui fut officiellement chrétien et catholique, on voudra lire le récent petit livre du R. P. Hyacinthe Maréchal, O. P., dont le titre est bien suggestif : « Scouts de France et Ordre chrétien » (éd. Rev. des Jeunes, 1933).

Il y voudrait montrer « qu'un simple rapprochement suffit pour constater, à l'évidence, que scoutisme et catholicisme s'accordent et qu'ils représentent deux institutions faites pour s'entendre » (p. 20).

Après une triple mise en train..., préface de M. l'aumônier général des Scouts de France, que l'on croirait entendre parler ; introduction du R. P. Héret, O. P., l'auteur d'un commentaire de la loi scoute selon saint Thomas ; court avant-propos de l'auteur ; le R. P. a eu la très heureuse idée de présenter en une page ce qu'il a raison d'appeler les « maîtres mots », les règles fondamentales du jeu sans lesquelles on ne peut s'aimer ni se comprendre, ni vivre dans une troupe scoute.

Et la plupart des chapitres ne font que dégager le vrai sens et la portée de ces maîtres mots : la loi, les principes qui sont propres aux scouts de France ; la promesse ; la première obligation du scout, sa bonne action de chaque jour — les Anglais disent, plus humblement peut-être, et avec beaucoup d'humour, le « Bon Tour », que chaque garçon doit faire tous les jours à son prochain — enfin ce que nous aimons à appeler les trois vertus principales du scout.

Ces réflexions permettent à l'auteur de montrer plus directement en deux chapitres de conclusion à quel point les mots de scoutisme et catholicisme « que d'aucuns s'obstinaient à juger incompatibles », sont faits pour s'accorder et, par suite, comment sous forme d'un jeu le scoutisme nous met au service de nos deux patries, celle de maintenant et celle de là-haut : la Maison du Père.

Il y a dans cet exposé très sobre et chaud cependant des aperçus vraiment heureux, nouveaux et particulièrement pénétrants.

Ils font davantage regretter que, pour faire « l'éloge de l'ordre scout », l'auteur se soit placé au seul point de vue des « maîtres mots ».

Je ne sache pas qu'on n'ait jamais écrit sur la promesse de manière plus précise, plus théologique en même temps qu'à la portée des scouts. En un court chapitre (chap. 3), sous la forme très simple de questions et réponses, l'auteur dégage clairement le sens de cette démarche et l'obligation qui en résulte, il montre surtout comment il s'agit pour le novice scout de servir Dieu, l'Eglise, la Patrie — devoir qui s'impose à tout chrétien — mais comment, pour servir de son mieux, le garçon a librement choisi un moyen spécial : le scoutisme.

De même qu'il était opportun de « qualifier l'infidélité à la promesse » (p. 62), car un engagement « qui n'entraîne aucune responsabilité... n'est pas une vraie promesse ». Aussi bien, un garçon qui a conscience et volonté de manquer à sa loi ou à quelque engagement de sa promesse, doit-il commettre un péché véniel. Pourtant, si pareille faute est plus facile à déterminer en ce qui concerne la B. A. *quotidienne* (refus volontaire d'aider son prochain en telle circonstance), on ne voit pas que celle-ci ait été « l'objet d'une *détermination spéciale* de notre engagement » (p. 66).

La B. A....., le R. P. y consacre le plus beau chapitre de son livre (p. 72 et ss.). Clair, direct, concret, plein d'exemples et d'allusions aux pages de Baden-Powell sur ce même sujet, c'est parfaitement « le point de vue des garçons », comme dirait cheftaine Barclay.

De telles pages, comme aussi celles de la fin — « ludus pro patria », — contrastent avec d'autres, plus « austères » et abstraites ... : un esprit de logique et de synthèse est ici nécessaire » (p. 25 et ss.) — ou plus subtiles : tel ce chapitre sur les trois vertus scoutes, « le plus grave des problèmes » (p. 95) ! Vertus *principales*, *première* obligation du scout, tout le monde comprend qu'il s'agit là de qualités ou d'habitudes plus particulièrement nécessaires à la vie *scoute* et qui n'ont pas la prétention de supplanter les vertus théologales... L'effort de l'auteur pour ramener ces trois vertus à celle de la charité, n'est-il pas aussi un peu artificiel ?

Qu'on nous permette surtout de regretter ceci : à plusieurs

reprises, le R. P. parle de *l'idéal* scout et des *moyens*, propres au scoutisme, pour le réaliser ; il donne du reste, comme sous-titre à son livre : « Eloge de l'ordre scout ». Mais que sont ces méthodes, cet idéal ? Est scout le garçon qui « veut se consacrer au service de trois grandes causes : sa religion, sa patrie, sa famille. Comment s'y emploiera-t-il ? A la manière, c'est-à-dire selon la méthode scoute, laquelle se trouve arrêtée dans les 10 articles » (p. 44, cf. aussi p. 31). Ainsi la méthode scoute, les moyens particuliers au scoutisme seraient exclusivement caractérisés par la loi, la promesse, la B. A., que « favorise » également — semble concéder l'auteur, « ce milieu spécial qu'est la troupe de France », p. 31.

N'est-ce pas là une vue partielle et peut-être un peu partiale des choses, ordre scout n'est pas synoyme de loi scout : le scoutisme est tout un ensemble : lorsque Baden Powell formé par la vie coloniale retrouva les petits Anglais de Londres bien égoïstes et bien mal préparés à la vie réelle, il pensa qu'il fallait leur faire mener, un peu, la vie de colon, de missionnaire, de trappeur..., même s'ils devaient être citadins et fonctionnaires toute leur vie.

Et il fit camper 20 garçons, précisant en des formules très simples l'esprit de ce camp et les vertus chrétiennes de la vie coloniale, les vertus scoutes. Ce devint notre loi aux 10 articles : elle est « fonction » du genre de vie scoute, de l'ordre scout.

Alors, pourquoi l'auteur nous a-t-il présenté la loi et l'esprit scout indépendamment de leur contexte nécessaire ?

Puisqu'en un récent article de la *Vie intellectuelle* (10-9-33), il parlait récemment du « retour à Baden-Powell..., exigence du bon sens », nous voudrions que ce petit livre fût l'esquisse — la très belle esquisse — d'un travail plus simple, plus synthétique sur le scoutisme et l'ordre chrétien.

M. LALLIER.

III. — Le Féminisme et la Famille

La Libairie Félix Alcan a publié, l'an dernier, un livre au titre équivoque et provocateur, « *Les Dogmes sexuels* »[1], et dont le sous-titre, « *Les influences sociales et mystiques dans l'interprétation traditionnelle des faits sexuels* », est tout aussi énigmatique. Il n'en faut pas davantage sans doute pour que la foule, friande de toute littérature scabreuse, se soit empressée de l'acheter. Mais ce public aura dû être vite déçu, car, si l'œuvre comporte, de fait, quelques expressions réalistes, elle se présente, en revanche, à la manière d'un traité scientifique, du moins dans la première partie, avec de longues dissertations techniques où les lecteurs auront bientôt fait de se perdre.

Cependant, à un autre point de vue, cet ouvrage est trop intéressant et trop actuel, pour que nous restions indifférents : il s'agit, en effet, d'une véritable manifestation « féministe », de nature à nous éclairer sur un mouvement d'idées dont on parle beaucoup sans en mesurer trop souvent l'ampleur et la gravité.

*
* *

« Il existe, d'âge immémorial, une *doctrine sexuelle*, universellement admise et professée ; une doctrine pourvue de lois, de *dogmes*, de règles morales, et que l'on estime aujourd'hui... dotée de toutes les garanties scientifiques » (p. VIII). Cette « théorie des sexes » (p. 59) est véritablement, à l'heure actuelle, l' « orthodoxie sexuelle » (p. 70) ; on la nommerait mieux encore la « mystique sexuelle » (p. 265).

En voici l'énoncé succinct : Qui dit mâle, entend énergie, seule volonté agissante et pensante, élan vital, unique source de vie, principe actif, spirituel et directeur. Qui dit femelle, entend faiblesse, passivité, abri, aliment, plasticité, principe matériel et subordonné (p. 63, 65, 82).

Il s'agit donc d'une « espèce de norme au titre génésique, approuvée, enseignée officiellement, et dont on peut s'autoriser pour régler sa conduite, justifier ses aspirations, ses idées, ses devoirs ou ses pouvoirs » (p. IX). Mais ce qui est plus grave encore, c'est que nos institutions sociales, politiques, voire religieuses,

1. In-8° de 376 pages, 30 francs.

« hiérarchisent les sexes » suivant pareil mode de discrimination (p. 94) : la situation des individus féminins est un « effet direct de leur fonction génitale » (p. IX). Ne présente-t-on pas la « dépendance féminine comme un corollaire de la maternité, le pouvoir politique masculin comme un complément de la virilité » ? (p. 94). La transformation de cet état de choses « semble même impossible, inconcevable en outre, puisqu'il a toujours existé, dit-on, étant la condition de la vie et du progrès de notre espèce » (p. 94).

Aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver cette « dogmatique » professée dans tous les milieux, « depuis l'artisan rustique jusqu'au lettré le plus subtil » (p. VIII). Il n'est pas exagéré de parler d'un procès « universel et infâmant », « intenté immémorialement au sexe féminin par la voie du juriste, du prêtre, du philosophe, du médecin « (p. 243). L'auteur s'en prend notamment, et souvent avec véhémence, à certains « maîtres illustres en misogynie « (p. 245) : Villon, Rabelais, Marot (p. 249) ; Boccace, Machiavel (p. 249) ; La Rochefoucauld, Montaigne, Malherbe, Boileau, La Fontaine, Molière, Bossuet, La Bruyère, Arnauld, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau (p. 249) ; Weiniger, Velpeau, Darwin, Spencer, Cousin, Proudhon, Schopenhauer, Tolstoï (p. 256) ; Nietszche (p. 257) ; Flaubert (p. 258) ; R. de Gourmont (p. 69) ; Lombroso (p. 77), A. Lartigue (p. 87) ; Ed. Perrier (p. 94). Il est assez piquant de trouver, dans cette longue liste, le nom de Freud (p. 307, 326, 331, 352) à côté de ceux de saint Paul (p. 245) et de saint François de Sales (p. 253).

* *
*

Les adeptes de la « Doctrine sexuelle » sont donc nombreux, et il en est d'illustres. Mais cette constatation ne doit pas empêcher d'examiner ce que « vaut cette connaissance officielle et traditionnelle » (p. IX).

C'est à la Biologie qu'il faut demander la réponse, puisque seule elle est capable de déterminer le « phénomène essentiel de la sexualité » (p. 13) et d' « analyser l'acte procréateur en ses lois cellulaires, intrinsèques » (p. 93).

Euripide a eu bien tort de proclamer qu' « on est le fils de son père plus que de sa mère » (p. 81). C'est le contraire qu'il faut affirmer : « La paternité n'existe pas par soi : il lui faut

le signal de l'enfantement, l'exemple maternel » (p. 110). La parthénogénèse — « phénomène par lequel la femelle propage l'espèce sans l'intervention du mâle » (p. 25) — tous les cas de fécondation sans accouplement notés chez les organismes supérieurs (p. 39), et quantité d'autres faits, indiquent « quelle importance revient à l'élément femelle dans la génération » (p. 28).

Bien plus, « la fécondité devient un facteur de développement pour la conscience » (p. 81) : « Partout, la maternité se révèle comme le stimulant par excellence des facultés mentales » (p. 45, 49, 73). Elle peut même être considérée comme une « cure de jeunesse » (p. 23. Voir p. 13, 22, 31).

Les deux sexes sont, en tout cas, égaux quant à l'impulsion sexuelle. La nature n'indique en aucune façon que le mâle est d'instinct polygame, et la femelle d'instinct monogame (p. 294). La résistance de la femelle est due à des « causes extrinsèques et factices » qui s'opposent le plus souvent, en réalité, aux « impulsions naturelles » (p. 303, 312).

« Ce n'est donc pas par l'existence et l'inexistence, l'action et l'inaction que les sexes diffèrent, mais par certaines dissemblances dans leurs façons d'être et d'agir » (p. 72). La « doctrine sexuelle » nous apparaît vraiment en « contradiction radicale avec tout ce qu'établissent, rationnellement, les données biologiques » (p. 68, 271). Elle n'est « à aucun degré une connaissance pure et objective, une explication rationnelle et désintéressée du réel » (p. 260).

*
* *

Les « dogmes sexuels » sont donc faux, et pourtant ils sont professés partout à notre époque. Comment expliquer leur universalité présente ? (p. 92.)

On sait que « toute mentalité collective et traditionnelle correspond à un type déterminé de société, type toujours apte à évoluer au reste » (p. XI). Or « entre sexualité et civilisation, le lien causal n'est pas celui que se plaît à nous montrer l'enseignement officiel » (p. 99).

Recherchons donc et précisons les « traits distinctifs du régime social qui a produit la Doctrine sexuelle, telle qu'en rendent compte nos idéologues aux temps historiques », et montrons « à quelles attitudes émotives et intellectuelles, à quelles

formes politiques, à quels intérêts pratiques enfin, elle fut et reste subordonnée dans le passé et le présent » (p. XI). La tâche primordiale et urgente, c'est de « distinguer les causes sexuelles, économiques, sociales et psychologiques qui demeurent encore inextricablement confondues, identifiées dans la pensée philosophique et populaire » (p. XI). Mais, cette fois, c'est à l'ethnologie de nous renseigner.

Si nous consultons les ethnologues, ils nous diront que la « déchéance maternelle et féminine dans les nations » est due à des « causes militaires, économiques, successorales et religieuses » (p. 196). Ils ont même reconstitué les étapes successives du « régime accordé aux sexes » : la promiscuité primitive (p. 102) ; le collectivisme sexuel (p. 107) ; le matriarcat (p. 148-170) ; le service sexuel des esclaves (p. 185) ; la lente agonie du droit maternel (p. 189), et l'avènement de l'androgynat (p. 193).

La « société agnatique » (p. 363) une fois constituée, amena le « mariage privé » (p. 201, 211, 302) et ses conséquences inéluctables : le « servage » (p. 244, 256), ou du moins le « dressage de la femme (p. 304) ; la « glorification du mâle (p. 234, 256, 305, 309, 312, 345, 347) ; l'« égocentrisme marital » (p. 305) ; l'homosexualité (p. 319) ; la prostitution (p. 201, 203, 210). Bref, l'« horrible mécanisation de l'amour » (p. 305).

C'est ainsi que l'homme en est arrivé à se croire un « droit naturel sur le féminin, comme les codes lui ont donné un droit légal sur la captive-épouse » (p. 305), d'où les « inégalités civiles et politiques actuelles » (p. 61), la « prépondérance du mari sur l'épouse, du droit paternel sur le droit maternel ».



La « Doctrine sexuelle » n'est donc qu'une « notation littéraire et apologétique devant un certain ordre social, par cela même un document sur l'esprit philosophique et l'état mental collectif à un moment donné » (p. 100). Si l'on s'y attache, on « quitte forcément le vital pour le dogme, la biologie pour la sociologie » (p. XI).

« Le vrai, c'est que la vie sociale, avec ses statuts matrimoniaux calqués sur ceux qui régissent les relations économiques et politiques entre groupes et individus, a imprimé aux rapports sexuels humains, immémorialement, un caractère fort opposé

à l'amour, un ordre coutumier que ni le sens érotique ni l'intérêt spécifique n'ont jamais inspiré, et dont ceux-ci mêmes n'ont fait que pâtir » (p. 302-303). Le problème à résoudre est donc de définir le « véritable dimorphisme sexuel humain au point de vue physique, affectif et intellectuel » (p. 364, 244), puisqu'on ne pourra établir un « régime conforme aux lois inéluctables de l'anatomie » que lorsque cette « différenciation des sexes » sera déterminée (p. 63).

Mme S. avoue que « le problème demeure insoluble en bien des cas » (p. 288, 364), car « il nous faut confesser la modicité de notre savoir quant à la réalité sexuelle » (p. 57, 59). Mais ce que l'histoire nous a appris, c'est que les « problèmes sexuels, tels qu'on les pose traditionnellement et tels qu'on les a résolus jusqu'à ce jour en philosophie, sont de faux problèmes sous lesquels se dissimulent des questions sociales restées en souffrance » (p. 369, 372). Et cette connaissance est d'une portée pratique incalculable.

Ce qu'il faut dès lors entreprendre, c'est une « transformation radicale des lois, des mœurs et des méthodes éducatives, entraînant avec elle-même un renouvellement complet de la mentalité collective » (p. 364). L'heure est venue de nous affranchir des « codes ancestraux ».



Quelle valeur faut-il attacher à la thèse de Mme Adrienne Sahuqué, dont nous venons de résumer les aspects négatif et positif ?

La pensée est assez confuse, à cause vraisemblablement des nombreuses imprécisions, longueurs et répétitions, voire de la passion « féministe » qui transparaît dans tous les développements. L'argumentation elle-même est difficile à saisir dans son ensemble, et spécialement dans la première partie, où l'auteur nous entraîne dans des disgressions techniques très spéciales. Mme S. s'est contentée, il est vrai, d'y résumer la pensée des autres, mais en une compilation qui paraît mal assimilée et faite dans un but intéressé. Certains de ses auteurs préférés sont des maîtres dont la compétence est incontestée, mais, en ethnologie, ce sont des évolutionnistes et des sociologistes fort discutés,

tel un Lévy-Brühl (p. 4, 98), qui, d'après elle (p. 113), serait « le plus éminent des ethnographes contemporains ».

Mme S. ne laisse même pas d'interpréter la pensée de ses adversaires d'une étrange façon, en simplifiant leurs idées pour les besoins de la cause. Quels sont donc ces « métaphysiciens » qui ont soutenu que la femme était la « négation même de toute énergie, de toute spontanéité, limon corruptible des créatures..., faiblesse, passivité, inconscience, erreur et chaos » ? (p. 60). Et à qui fera-t-elle croire que le « jugement traditionnel » oppose féminité et virilité comme deux contraires absolus, deux principes antagonistes dont l'un exclut nécessairement tout ce qui appartient à l'autre » (p. 348, 353) ?

Il est jusqu'à certaines pointes antireligieuses qui sont de nature à nous mettre *a priori* en défiance. L'auteur ne méconnaît pas l'œuvre accomplie par le Christianisme, lequel « par ses aspirations individualistes, son respect du salut privé, de l'âme », a servi la « réhabilitation du féminin » (p. 321). Mais ce juste hommage ne l'empêche pas d'affirmer, autre part, que, dans la Religion chrétienne, « nous demeurons en plein manichéisme sexuel » (p. 63). Et, pour le prouver, nous ne trouvons sous sa plume que de pitoyables fantaisies sur la robe des prêtres (p. 170), les Dieux-Pères, les Déesses-Mères (p. 169, 198, 260), l'« adoration » de Notre-Dame (p. 167) ; des erreurs sur le mystère de la Trinité (p. 169) et l'attitude des théologiens à propos de l'esclavage (p. 242) ; une exégèse tendancieuse enfin sur les prostitutions sacrées (p. 207-208), la réponse de Jésus à sa Mère lors des Noces de Cana (p. 349) et les Relevailles (p. 229). C'est d'ailleurs contre toutes les religions que Mme S. paraît s'en prendre (p. 62), bien qu'elle en veuille tout particulièrement au Catholocisme d'avoir basé sa hiérarchie ecclésiastique sur la « disqualification par le sexe » (p. 253, 63).

De l'ensemble de cette œuvre curieuse, où le faux se mêle si souvent au vrai, le préjugé à la science, la passion à l'impartialité, il reste cependant, pour le moins, un fait à retenir, c'est qu'elle nous révèle toute l'importance et toute la gravité du mouvement « féministe » contemporain. C'est un phénomène tout récent, en effet, que le « Féminisme ». Mais ce qui est pour nous inquiéter, c'est que nous ne pouvons prévoir jusqu'où

nous entraînera cette « Promotion de la Femme » (L. Romier); et le livre de Mme S. permet toutes les craintes.

Nous contresignerions volontiers certaines de ses pages sur la « tyrannie masculine actuelle » (p. 312), mais le problème est de savoir si l'affranchissement qu'elle réclame entraînera la disparition de certaines institutions que nous considérons, au moins quant à leurs caractères essentiels, comme sacrés et donc intangibles. Comment ne pas s'alarmer en constatant, par exemple, que l'auteur met en doute « que le régime familial actuel a toujours existé, qu'il traduit une forme nécessaire, définitive des communautés humaines, et demeure le gage de toute civilisation » (p. 94, 264) ? S'il est légitime de prendre la défense de la « fille-mère » et du « bâtard » (p. 230), encore faut-il ne pas paraître souhaiter l'« avènement de l'union libre ». S'il est peu surprenant enfin d'entendre une voix féminine protester contre l'« offre excédante des mâles », il est troublant de constater qu'elle vilipende en même temps le « devoir conjugal » (p. 233) et qu'elle affirme que la « chasteté-devoir est un pur produit du milieu social » (p. 303) et que « pudeur, impudeur n'ont pas de sens devant la loi naturelle » (p. 294).

Il est fort inquiétant de voir une « féministe » lancer, sans plus de nuances, de tels aphorismes, et prendre une position aussi unilatérale. De tels simplismes trouveront d'étranges échos dans l'âme des femmes et des jeunes filles qui liront ce livre.



Nos craintes sont donc trop graves, et trop fondées, pour que nous puissions songer, un instant, à recommander l'ouvrage de Mme Adrienne Sahuqué. On peut considérer ce livre dangereux cependant, comme nouvelle manifestation du Féminisme, ce mouvement contemporain qui aura, selon toute vraisemblance, de formidables retentissements sur la Famille. C'est donc un véritable « document » qu'il fallait signaler et étudier avec attention.

G. L.

PETITE CORRESPONDANCE

I. — A PROPOS DES « PREADAMITES »

Nous avons reçu à ce sujet une communication que nous insérons volontiers, en en laissant la responsabilité à l'auteur, suivie de quelques observations d'un de nos collaborateurs particulièrement compétent.

Q. — *Y eut-il de Préadamites, hommes véritables, mais non pas surnaturalisés par la grâce divine?*

La question des *Préadamites* peut paraître étrange à celui que n'inquiète pas le nombre, sans cesse grandissant, des siècles accordés par la science à l'ancienneté de l'homme.

Il semble bien que les plus récentes découvertes font remonter à un minimum de 50.000 ans l'origine d'hommes véritables. Ne faudra-t-il remonter plus haut encore ?

Dès lors se pose cette question : Ces hommes dont on retrouve les vestiges dans des temps si reculés, et dont la vie devait être bien brutale, étaient-ils déjà des descendants d'Adam ; étaient-ils des hommes surnaturalisés par la grâce ; ou bien étaient-ils des *Préadamites*, hommes véritables, doués d'une âme spirituelle, immortelle, mais sans les dons surnaturels, et qui, comme tant d'autres espèces vivantes, auraient disparu de la surface de la terre ?

S'il y eut des *Préadamites*, la création d'Adam, racontée aux premiers chapitres de la Bible, peut n'être distante de nos jours que d'une dizaine de milliers d'années.

Dès lors, disparaîtrait la grosse difficulté d'expliquer l'attente du Rédempteur pendant au moins 50.000 ans, comme aussi l'étonnement de voir une humanité surnaturalisée par la grâce divine, vivre, pendant tant de siècles, si profondément dégradée.

Sans doute, lorsqu'au dix-septième siècle, un gentilhomme protestant, La Peyrère, affirma l'existence d'une humanité antérieure à la création d'Adam, il fut condamné par l'Eglise. Mais on peut remarquer que La Peyrère prétendait appuyer ses affirmations sur la Bible elle-même. C'était une première erreur ! Il voulait voir, au premier chapitre de la Genèse, la création des Préadamites, et, seulement au second chapitre, la création d'Adam et d'Eve. Les Préadamites seraient

les hommes créés le sixième jour; Adam n'aurait été créé qu'après le repos du septième jour. C'était insoutenable!

Autre erreur de La Peyrère: les Préadamites auraient été créés sur tous les points du globe terrestre, et ils seraient les ancêtres des Gentils. D'Adam et d'Eve seraient issus les seuls Juifs, lesquels seraient donc seuls des Adamites.

En affirmant l'existence de deux humanités distinctes, La Peyrère se mettait en contradiction avec le dogme révélé: Il n'y a qu'une seule espèce humaine, issue d'Adam, et dont chacun des membres porte le poids de la déchéance originelle.

Justement condamné par l'Eglise, La Peyrère rétracta son erreur et passa au catholicisme.

Au dix-huitième siècle, sa théorie fut reprise, en partie, par des philosophes du temps; mais sans succès.

Il n'est pas question de ressusciter cette erreur, en soulevant de nouveau la question des Préadamites.

C'est dégagée de toutes les erreurs du passé, que la question est posée.

Elle est posée afin de trouver une solution apaisante au problème soulevé par l'ancienneté de l'homme et une attente du Rédempteur pendant 50.000 ans.

Ce problème, il faut le regarder en face.

Il préoccupe bon nombre de chrétiens informés des plus récentes découvertes de la préhistoire, et soucieux de concilier la haute antiquité attribuée à l'homme par la science, avec l'état dans lequel fut créé Adam.

S'il y eut des *Préadamites*, ils furent des hommes véritables, ayant une âme spirituelle, immortelle.

En effet, ceux que l'on classerait, — comme nous le dirons plus loin, — sous le nom de *Préadamites*, taillaient le silex, donnaient une sépulture à leurs morts. Ils étaient intelligents; intelligents, parce qu'ils avaient une âme spirituelle: c'étaient des hommes véritables.

Qu'on ne les considère pas comme une « ébauche d'humanité ». Cette expression souvent employée prête à confusion: elle laisse croire que ces précurseurs de l'homme n'avaient qu'une « ébauche » d'âme. Or, l'âme est un tout spirituel indivisible; on l'a ou on ne l'a pas; l'âme ne se forme pas peu à peu; elle n'évolue pas. Elle fut donnée par Dieu à ces hommes, dont le corps, lui, aurait pu, à la rigueur, se perfectionner par une suite « d'ébauches ».

Les hommes, d'une race inférieure, auraient été créés par Dieu avant Adam. La Bible n'en fait pas mention.

Ils n'auraient pas été élevés à l'ordre surnaturel.

Cette humanité inférieure ne serait pas celle qui, selon la belle expression biblique, fut créée « à l'image et à la ressemblance de Dieu ».

Ses destinées éternelles auraient été d'ordre purement naturel.

Une difficulté dogmatique aussitôt se présente: Il est de foi que *tous* les hommes furent appelés à la grâce et sauvés par Jésus-Christ.

N'est-il pas permis de répondre que le dogme affirme seulement que *tous les descendants d'Adam* sont appelés à la grâce et sauvés par Jésus-Christ ?

Le dogme ne s'occupe que de ces descendants d'Adam. A-t-il formellement exclu la possibilité de l'existence d'hommes avant Adam ?

La question de leur existence ne se pose que depuis peu.

N'est-il pas permis aussi d'interpréter de la même façon cette affirmation théologique : « L'état de nature pure n'a pas été un état réel .» Certainement, ni pour Adam ni pour ses descendants, l'état de nature pure ne fut jamais réel; mais n'a-t-il pu être réel pour une humanité inférieure, pour les Préadamites, dont la Tradition n'a jamais soupçonné l'existence ?

Même réponse serait fait à la difficulté qu'on tirerait de l'emploi des mots « tous les hommes », par la Bible; par exemple, lorsqu'il est dit dans la Genèse (III, 20) : « Eve est la mère de tous les hommes » : *cunctorum viventium*. Plusieurs fois, en effet, dans la Bible, — tous en conviennent, — le mot « tous » n'implique qu'une universalité relative.

Quelles races humaines auraient été *Préadamites ?*

Sans doute les *races paléolithiques*. C'est-à-dire la *race Chelléenne*, avec l'homme d'Heidelberg; la *race du Néanderthal*, avec l'homme de Spy et ses semblables.

Si Adam devait être placé à l'origine de la *race Chelléenne*, — plus haut même si vraiment il existe des vestiges d'une race plus ancienne, — alors il faudrait attribuer à Adam une ancienneté minimum de 50.000 ans.

Dès lors reste la difficulté d'une si longue attente du Rédempteur.

Si au contraire on plaçait les Chelléens et les Néanderthaléens parmi les *Préadamites*, et si l'on place la création d'Adam seulement au début de l'*époque Néolithique*, alors on se rapprocherait sensiblement des huit mille ans classiques.

Les races Néolitiques — qui seraient issues d'Adam, — telles les races de Cro-Magnon et de Grimaldi, — n'ont plus rien de la brutalité des Chelléens, ou des Néanderthaliens au front surbaissé et à la face prognathe.

En effet, les *Aurignaciens* du Néolithique supérieur avaient le front haut. Ils savaient peindre et graver la pierre; ils enterraient leurs morts et plaçaient près de leur tombe, les objets qu'ils leur croyaient utiles dans l'au-delà. Les *Magdaléniens* étaient plus avancés encore en civilisation : ils se révèlent artistes véritables dans leurs peintures, dans leurs sculptures et gravures.

Ces races humaines descendraient d'Adam.

Les races *préadamites* seraient disparues sans laisser de descendants.

La divine Providence les aurait laissé succomber sous l'action des forces hostiles de l'époque géologique où elles vécurent, et contre lesquelles elles étaient moins bien armées que tant d'espèces animales à jamais disparues,

L'hypothèse des *Préadamites* paraît donc pouvoir répondre à la difficulté soulevée par une très longue durée des temps entre la chute originelle et la Rédemption ; elle rend plus aisée la transmission, jusqu'à Moïse, de la tradition de la déchéance originelle ; enfin elle explique mieux l'état d'abrutissement dans lequel vécurent des hommes qui n'auraient été que des Préadamites.

Rien n'est impossible à la Toute-puissance de Dieu ; mais faut-il multiplier les miracles ?

Cette hypothèse des *Préadamites*, nous ne faisons que la suggérer. Nous n'affirmons rien.

Nous proposons une solution à de sérieuses difficultés.

Nous interrogeons : Cette solution est-elle théologiquement défendable ?

Namur, juin 1933.

Chanoine LE GRAND,
Aumônier de l'Ecole des Cadets de l'Armée Belge
et de l'Ecole Centrale Scientifique.

R. — I. Une difficulté que l'on considère comme *grosse* c'est que l'attente du Rédempteur ait pu durer 50.000 ans, peut-être même 500.000 ans.

Rép. 1° Est-ce un enseignement de l'Eglise qu'il y a eu depuis le premier homme la *transmission naturelle* de la promesse d'un rédempteur et donc d'une attente ? N'est-il pas nécessaire de penser que Moïse écrivant le premier chapitre de la Genèse a eu non seulement *l'inspiration* mais un minimum de *révélation* lui faisant connaître la création et lui faisant tout au moins distinguer dans les Traditions orientales sur les origines celles qui avaient la part de vérité que Dieu voulait faire écrire ? Si donc on est obligé d'introduire la révélation, on peut considérer l'attente messianique comme plus ou moins perdue *naturellement* et introduite *surnaturellement* chez les Hébreux.

2° Nous jugeons des autres d'après nous-mêmes. Or nous sommes un peuple où les croyances se transmettent par écrit, dans un monde où les problèmes soulevés sont innombrables, problèmes philosophiques, scientifiques, économiques, politiques, etc., etc... Nous sommes donc dans des conditions très défavorables pour concevoir ce que peut avoir de fidélité et de durée une tradition purement orale chez des peuples à pensée relativement très peu complexe.

II. Etonnement que l'humanité surnaturalisée par la grâce divine soit restée si longtemps et si profondément dégradée.

Rép. — Cet étonnement est fort relatif. Ceux des premiers chrétiens qui paraissaient redouter une certaine proximité de la fin du monde auraient dû en avoir plus que nous en comptant 4.000 ans de corruption, quelques années de rédemption dans une région fort restreinte. Si ce monde immense doit durer des millions d'années, 50 et même 500 millénaires seront peu en comparaison.

2° La dégradation est aussi chose fort relative. Aux yeux de Dieu,

et donc en vérité absolue, les hommes de Néanderthal devaient être bien moins dégradés que les gens de Sodome.

III. L'âme n'évolue pas.

Rép. L'âme de l'enfant a une certaine évolution. Avant l'âge de raison, son activité est purement animale. A partir de la raison le développement mental est continuel. Un enfant arriéré n'a pas progressé normalement. Pourquoi l'espèce humaine n'aurait-elle pas passé par des phases analogues ? On voit bien des peuples civilisés, à côté de peuples arriérés et comme immobilisés à un stade psychologique médiocre.

IV. L'humanité inférieure, antérieure à Adam, n'aurait pas été créée à l'image et ressemblance de Dieu.

Rép. La *nature* humaine est déjà une image de Dieu par la raison, l'amour du bien universel et la liberté. La *surnature* accroît cette ressemblance, mais ne la crée pas.

V. Les Aurignaciens seraient du Néolithique supérieur et dateraient d'un peu plus de 8.000 ans.

Rép. 1° L'erreur est grave, ils ne sont même pas du néolithique inférieur, c'est-à-dire le plus ancien, mais du Paléolithique supérieur.

2° L'aurignacien est encore mal daté, mais date de bien plus de 8.000 ans. Il en faut au minimum 20.000 et probablement non loin de 40.000 sinon davantage.

VI. Les Préadamites auraient complètement disparu avant la création d'Adam et seraient d'une autre humanité.

Rép. 1° Boule et plusieurs autres sont d'avis que la race de Néanderthal est complètement éteinte comme race. D'autres sont d'un avis contraire. La question n'est pas tranchée. Nul ne pourrait soutenir que dans l'humanité actuelle, aucun individu n'a dans les veines du sang néanderthalien.

2° La disparition de cette race a pu se produire assez récemment en certaines régions comme l'Afrique du Sud. (Cf. le crâne de Broken Hill. Là encore les deux humanités auraient pu se rencontrer et s'unir et procréer.

3° La coupure n'est pas absolue entre Moustériens et Aurignaciens tant pour l'outillage que pour les usages. Les Moustériens enterraient leurs morts avec des ornements et des pièces de venaison, voire des amulettes.

En somme l'hypothèse est très peu vraisemblable et plutôt risquée, sans être vraiment utile.

A. B.

II. — A PROPOS DES OUVRAGES DU Dr CARTON

Nous avions publié à ce sujet, dans notre numéro d'août dernier, une note émanant d'un de nos lecteurs. Pour dissiper toute équivoque, nous empruntons à la Revue des Lectures *(juin 1933) cette mise au point indispensable.*

Dr P. Carton. L'Apprentissage de la santé, histoire d'une création et d'une défense doctrinales, in-12 de 182 p. Maloine, 1933, 12 fr.

C'est un livre qu'il fallait écrire. L'œuvre du docteur Carton a donné lieu à des discussions, suscité des critiques et des suspicions, qu'il importait de réduire à leur juste valeur.

L'auteur le fait en toute loyauté, et de la meilleure manière, en racontant la genèse de cette œuvre.

Cette genèse, c'est en même temps sa vie à lui. Car toute son œuvre est sortie de sa propre expérience.

C'est en luttant pour sauver son organisme déprimé, surmené, miné par une invasion de bacilles, qu'il a découvert, étape par étape, ce qu'il a nommé la médecine naturiste.

Après une éducation religieuse donnée dans des conditions déplorables, il était d'abord tombé dans l'athéisme et le matérialisme. De là il est revenu petit à petit à la religion et à la pratique catholiques. Si bien qu'à son tour, il a pu ramener d'autres égarés.

Ainsi s'explique que ses livres aient d'abord comporté des expressions impropres, suspectes aux théologiens, et parfois d'allure panthéiste. Il remarque (p. 51) qu'elles ne répondaient pas à son état d'esprit réel et furent corrigées d'une édition à l'autre.

Dans une seconde partie du volume, l'auteur répond en détail aux objections qui lui furent adressées de divers côtés ; il montre les pillages et les démarquages dont ses livres ont été l'objet.

Nous sommes particulièrement heureux que le docteur Carton se soit décidé à cette mise au point ; elle dissipe diverses obscurités de ses ouvrages.

Nous regrettons cependant encore l'abus de mots grâce auxquels il se range parmi les tenants de l'occultisme, de ce qu'il appelle « l'occultisme vrai », qui semble bien n'avoir de l'occultisme que le nom ; mais cette confusion même à ses dangers.

(*La Revue des Lectures*, juin 1933.)

REVUE DES REVUES

REVUES DE DOCUMENTATION

La Documentation catholique. — 22 avril 1933. — *Actes de la Sacrée Pénitencerie*, notamment sur les pouvoirs des confesseurs durant l'année du grand Jubilé général.

— 29 avril. — Paul Catrice, *Les étudiants orientaux en Europe:* étudiants chinois et égyptiens à l'étranger ; étudiants orientaux en Italie et en Suisse.

— 6 mai. — *La situation actuelle et les devoirs des catholiques.* Citations de lettres de l'épiscopat français.

REVUES DES SCIENCES SOCIALES

Dossiers de l'Action populaire. — 25 février 1933. — Paul Durand, *La semaine de 40 heures: un regard en arrière.* A suivre. — J. Puchades-Monton, *Le problème agraire en Espagne: examen de la loi de réforme.* A suivre. — Emile Gaillard, *La crise de la Société anonyme.* Suite et à suivre.

— 10 avril. — M. de Ganay, *La psychologie paysanne.* A suivre. — A. Arnou, *L'organisation internationale du travail et les catholiques.* Extrait d'une brochure qui va paraître aux Editions Spes : *Le travaillisme australien: quelle leçon tirer de son échec?*

« Le Parti travailliste australien a subi aux élections de décembre 1931 un échec dont il ne s'est pas relevé. M. Vandervelde exposant il y a trois mois, à la Nouvelle Ecole de la Paix de Paris, les « forces actuelles du Socialisme », a tenu à nous rappeler que ce Parti n'était pas membre de la IIe Internationale : il ne serait donc pas légitime, de la faillite de la politique travailliste, de conclure à celle du socialisme. C'est pourtant une conclusion qui se présente assez naturellement d'elle-même, aggravée même d'un à fortiori. La question vaut d'être étudiée, en raison tout au moins de ce qu'elle comporte d'enseignement général. Si les travaillistes australiens ne sont pas officiellement inscrits à la IIe Internationale, ne se sont-ils pas laissé contaminer cependant par l'idéologie socialiste ? et ne serait-ce pas là, précisément, une des causes de leur échec ? Pour répondre équitablement

à cette question, nous examinerons d'abord l'activité du Parti travailliste australien, puis ses déficiences; il nous sera alors plus aisé de comprendre quel fut son embarras devant la crise économique et de le juger impartialement. »

Mme Eve BAUDOUIN, *Comment rendre possible la vie de la mère au foyer?* A suivre.

Chronique sociale de France. — Avril 1933. — Gaston LEDUC, *La Caisse des Dépôts et Consignations.* — G. VIANCE, *L'Eglise, l'Etat et les lois sociales.* Dans le *Correspondant* du 25 janvier dernier, M. le vicomte de Meaux publie une longue discussion de la loi sur les assurances sociales qu'il condamne sans réserve, ce qui est son droit, le sujet étant matière de pure opinion. Mais l'originalité, si on peut dire, de son étude vient de ce fait qu'il prétend appuyer le rejet des assurances sociales sur les encycliques pontificales elles-mêmes, ce qui est assez inattendu. Il en résulte un mélange de vérités acquises et de jugements propres à l'auteur, portés sur une loi sociale, mélange traversé de nombreuses confusions. M. Viance sépare ici les uns et les autres, d'autant plus aisément que l'argumentation proposée vaudrait pour la législation sociale tout entière.

René MOREUX, *Un essai de collaboration des classes: le premier congrès social maritime breton.*

REVUES BIBLIQUES

Revue biblique. — Avril 1933. — J.-M. LAGRANGE, *Le Canon d'Hippolyte et le fragment de Muratori.* Article important pour la fixation du canon du Nouveau Testament. — C. SPICQ, *La vertu de prudence dans l'Ancien Testament.* — G. BARDY, *La littérature patristique des « Quaestiones et responsiones » sur l'Ecriture sainte* (suite). — Dr E. HA-REUBÉNI, *Recherches sur les plantes de l'Evangile.* Il s'agit aujourd'hui de l'épine de la couronne du Christ. — M. DUNAND, *Nouvelles inscriptions du Djebel Druze et du Hauran* (suite). — ABEL et BARROIS, *Helbon et ses environs.*

Biblica. — J.-B. FREY, *Le conflit entre le messianisme de Jésus et le messianisme des Juifs de son temps. En français* (à suivre). — C.-M. PERELLA, *La justification d'après l'épître aux Hébreux.* En latin. Deuxième article. — G. MESSINA, *Une prétendue prophétie de Zoroastre.* En italien. — A. MALLON, *Les dernières phases de l'âge de la pierre en Palestine.* En français. — E. FLORIT, « L'histoire des formes de l'Evangile ». Histoire et critique, du point de vue catholique, de ce que les Allemands appellent *formgeschichtliche Methode.* En italien.

REVUES DE SPIRITUALITE

La Vie spirituelle. — 1er avril 1933. — F.-M. CATHARINET, *L'exercice de la présence de Dieu dans l'oraison.* — A GARDEIL, *Le don de piété et la béatitude de douceur.* — A. RICHARD, *Notes sur l'amour le*

Dieu. — I. Mennessier, *Le commun message de Catherine de Sienne et de Jeanne d'Arc.*

1er mai. — Beau et fort numéro consacré tout entier à Ozanam et aux conférences de saint Vincent de Paul. *Ozanam.* La charité de M. Vincent. — Frédéric Ozanam. Notes sur sa vie spirituelle. — L'âme apostolique d'Ozanam. — Sept lettres inédites d'Ozanam à Théophile Foisset.

Les conférences. Fondation de la société de saint Vincent de Paul. — La société de saint Vincent de Paul ; son histoire. — La société de saint Vincent de Paul et les étudiants.

REVUES DE SCIENCES ECCLESIASTIQUES

Nouvelle Revue théologique. — Avril 1933. — F.-M. Braun, *La passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ selon saint Jean.* A suivre. — J. de Ghellinck, *Un programme de lectures patristiques.* Fin dans le numéro suivant. — J.-B. Lenain. *Les événements de Beauraing.* « Nous avons exposé, en toute sincérité, les raisons par lesquelles un homme prudent nous semble pouvoir justifier sa croyance à l'origine surnaturelle de l'ensemble des faits de Beauraing ; nous disons l'ensemble car aucun homme prudent, pour les raisons indiquées plus haut, ne peut se porter garant du dernier des détails, ni de la moindre des paroles.

« Notre pensée, nous l'avons exprimée en toute liberté, la soumettant entièrement au jugement de l'Autorité ecclésiastique, seule compétente pour juger définitivement. »

— Mai. — F.-M. Braun, *La passion de Notre-Seigneur J.-C.* Suite. — J. Salsmans, *Vocation et chasteté.* Règles importantes et pratiques que les directeurs de conscience doivent avoir constamment sous les yeux. Citons des extraits :

« C'est la doctrine commune des moralistes : *un consuétudinaire in peccato turpi, quelle que soit sa bonne volonté présente, ne peut sans faute grave recevoir les Ordres majeurs.* Pour être ordonné licitement, il lui faut la *certitude morale* que désormais il évitera de fait *habituellement* les péchés mortels externes, donc aussi la pollution, en un mot, qu'il cessera d'être consuétudinaire.

« ... Toutefois nous ne pouvons mettre en question la *validité du vœu* de chasteté émis imprudemment. La doctrine commune admet qu'un vœu peut être valide, bien que le fait de l'émettre soit un acte téméraire.

« ... En principe, il faut donc *prohiber* l'accès aux Ordres à celui qui est resté consuétudinaire jusqu'à ce moment : quiconque succombe toutes les semaines ou seulement une fois tous les quinze jours, est certainement un *habituatus.* Des fléchissements périodiques plus rares, mettons en moyenne une fois par mois, ne prohibent pas sub gravi l'Ordination *si* l'on constate maintenant les dispositions extraordinaires dont parle saint Alphonse. Des crises à de longs intervalles, mettons une ou deux fois par an, ne constituent pas une « habitude ». Mais, hâtons-nous de l'ajouter, dans la plupart des cas où le jeune

homme éprouve souvent de violentes tentations et quelquefois y succombe, le confesseur lui donnera le *conseil* de renoncer à l'état ecclésiastique, à moins de qualités exceptionnelles de caractère, d'humble franchise et de piété qui permettent de mieux augurer de l'avenir : évitons, dans les cas moins graves, de considérer trop exclusivement la chasteté, car, dans les circonstances susdites, des défaillances passagères contre cette vertu auront une influence toute différente sur la teneur générale d'une vie consacrée à Dieu.

« Des péchés récents avec *complice*, même sans habitude, sont presque toujours un obstacle absolu à l'Ordination : une nouvelle raison, les *scandales* à prévenir, porte ici à plus de rigueur.

« Jusqu'ici nous avons eu en vue les clercs séculiers. Il est évident que les *religieux* destinés à la prêtrise ont, par rapport aux saints Ordres, une obligation de probata castitas tout aussi rigoureuse. »

BIBLIOGRAPHIE

SPIRITUALITÉ

Abbé Catesson, P. P. S.: **Entretiens Evangéliques.** P. Lethielleux, un vol. in-8° couronne de 184 pages, 12 fr.

Les « Entretiens évangéliques » de l'Abbé Catesson sont moins un livre d'apologétique qu'un livre de spiritualité à la fois doctrinale et pratique. Après avoir exercé le ministère paroissial pendant quarante années, M. Catesson a voulu nous faire profiter de son expérience.

Au cours de ces longues années il s'est rendu compte que le principal moyen d'entretenir et de développer en nous une solide piété était encore et toujours la méditation constante de l'Evangile. Son grand souci a donc été d'exposer clairement les sûrs enseignements qui se dégagent des sentences, des paraboles et des miracles de Notre-Seigneur. Les « Entretiens Evangéliques » ne sont pas de longues méditations, mais plutôt un guide très sûr qui conduira les fidèles dans leurs pieuses réflexions et aidera les prêtres du ministère à préparer leurs instructions dominicales.

BIOGRAPHIES

Léon Deries, **Un moine et un savant.** *Dom Jean Mabillon, religieux bénédictin* de la Congrégation de Saint-Maur (1632-1707). Coll. *Moines et Monastères*, Abbaye de Saint-Martin de Ligugé, 1932. In-8, xiv-178 pages.

Il convenait qu'en 1932, année du centenaire de la naissance de Mabillon, une plume experte rappelât l'attention du public cultivé sur ce moine qui, en dépit de sa modestie, jouit, sa vie durant et après sa mort, de la plus grande réputation dans les milieux scientifiques. Il dut cette réputation à ses travaux historiques qui étaient de la première importance, aux controverses célèbres qu'il eut à soutenir et qui ne furent pas vaines puisque l'une d'elles, celle qu'il eut aves le jésuite Papebroeck, le conduisit à formuler dans son *De re diplomatica* les règles fondamentales de la *Diplomatique*. A M. Deries nous devons une nouvelle biographie du savant religieux qui le replace dans un cadre scientifique et monastique de Saint-Germain-des-Prés, nous fait apprécier la haute valeur de la contribution qu'il apporta avec ses confrères aux études historiques. Elle nous révèle l'extrême humilité du moine qui ne voulut jamais savoir que pour mieux servir, parfait modèle du travailleur dévoué à l'Eglise.

A. Leman.

Raoul Plus. **Maurice Desfontaines.** Apostolat de la Prière, Toulouse. 3 francs.

Courte mais suggestive biographie d'un jeune sous-diacre du séminaire Saint-Sulpice, prématurément rappelé à Dieu. Ame généreuse et personnelle dont les notes spirituelles révèlent le riche tempérament et sont capables de susciter d'utiles et vivifiantes réflexions.

HISTOIRE

Charles Diehl : **Palerme et Syracuse** (Les Villes d'Art célèbres). Paris, Laurens, 1932. Pet. in-4°, 172 p.

M. Ch. Diehl, l'éminent byzantiniste, a donné, l'année dernière, une réédition de son livre sur Palerme et Syracuse qu'on lira avec un plaisir nouveau. Des diverses dominations subies au cours de l'histoire par les Siciliens, deux seulement ont laissé des traces durables dans les monuments de l'île. Ces monuments sont d'une part ceux de l'antiquité grecque, d'autre part ceux du douzième siècle, auxquels une grande partie de l'ouvrage est consacrée. Le douzième siècle normand fut incontestablement l'époque la plus florissante de la Sicile, l'art y subit des influences variées, celles des civilisations qui entraient en contact sous le gouvernement de Roger Ier et de ses successeurs. Aussi l'étude de l'art siculo-normand, si fécond et si riche, constitue bien l'un des chapitres les plus curieux de l'histoire du Moyen-Age tout entier. M. Ch. Diehl, dont on connaît les belles qualités d'écrivain, affirmées par tant de volumes désormais classiques sur l'histoire et l'art byzantins, s'est montré une fois de plus captivant et profond. L'illustration, enfin, est abondante et judicieusement choisie.

R. R.

Louis Batiffol : **La vie de Paris sous Louis XIII. Paris,** Calmann-Lévy, 1932. In-16, 252 p.

Des travaux antérieurs sur la France du dix-septième siècle, particulièrement sur Marie de Médicis, la Cour et le Louvre invitaient l'érudit très informé des choses de ce temps qu'est M. Batiffol à poursuivre ses recherches dans un autre domaine, et, ayant étudié la Cour, à étudier la Ville. C'est l'objet de son dernier livre : la vie de Paris sous Louis XIII. En tableaux courts et vivants, il nous présente successivement les principaux aspects de la capitale, ses habitants, leurs mœurs et leurs amusements, etc., et, tour à tour, juges, étudiants, échevins, nobles, bourgeois, artisans, marchands, passent devant nos yeux tantôt dans leur vie quotidienne, tantôt dans les solennités des jours de fête et d'apparat. Nous retrouvons aussi maints problèmes que nous croyons peut-être particuliers à notre époque et que les Parisiens d'alors ont connu, tels le surpeuplement, l'extension de la ville et... les spéculateurs. Bien que le livre de M. Batiffol ne renferme ni références ni bibliographie, une lecture attentive montre qu'il a été composé à l'aide des documents contemporains. Une fort belle vue de Paris, d'après une

gravure de 1619, y a été reproduite et permet de suivre la description de la capitale.

R. R.

Marguerite Savigny-Vesco : **La Princesse Louise-Adélaïde de Bourbon-Condé.** Préface d'Henry Bordeaux. Paris, Lethielleux, 1932. In-8°, 200 p.

Si la princesse Louise-Adélaïde de Bourbon-Condé, fille du prince de Condé et tante du duc d'Enghien fut parée de toutes les vertus chrétiennes, si elle renonça volontairement au violent amour qu'elle éprouvait pour M. de La Gervaisais et s'adonna aux bonnes œuvres pour embrasser ensuite la vie monastique, cent cinquante pages étaient-elles nécessaires pour nous l'apprendre ? M. Henry Bordeaux nous en a résumé l'essentiel dans son élégante et charmante préface et c'est surtout celle-ci qu'on consultera, croyons-nous, dans le livre de Mme Savigny-Vesco, ainsi que les prières composées par la princesse et reproduites dans l'appendice. Cependant son étude présente un certain intérêt à deux points de vue différents : elle nous montre d'une part que le dix-huitième siècle n'a pas été seulement le siècle de l'incrédulité, mais qu'il a existé alors une foule de personnages d'une haute vertu ; d'autre part, elle nous apporte des renseignements intéressants sur l'émigration et les bouleversements de toute nature dont elle fut la cause dans la vie des émigrés, spécialement des princes. Le récit des pérégrinations de la princesse, se transportant de couvent en couvent, est la partie la plus intéressante du livre de Mme Savigny-Vesco ; par contre, le début se rapproche beaucoup d'une vie romancée, ce qui est regrettable.

R. R.

La Jeunesse de la Science grecque, par Abel Rey, prof. d'Histoire et de Philosophie des Sciences à la Sorbonne. In-8° de XVII-538 pp. Prix : 40 fr. La Renaissance du Livre. Paris, 1933.

Cet ouvrage est le tome II de la *Science dans l'Antiquité*, série complémentaire de l'*Evolution de l'Humanité* dirigée par Henri Berr. Il envisage ce que nous savons des origines de la science grecque jusqu'au milieu du ve siècle. Les documents sont très difficiles à interpréter : il faut citer tous les textes et les discuter. « Mais cette période est la plus intéressante peut-être pour l'orientation de toute la pensée scientifique jusqu'à nos jours. »

Le Livre I envisage *Les débuts de la science hellénique : L'Ecole de Milet.*

Le Livre II, *L'Evolution de la pensée scientifique autour du pythagorisme.*

Le Livre III, traitant de *La mathématique et la physique de la fin du VIe siècle au milieu du Ve siècle*, ouvre des aperçus intéressants sur les origines des Mathématiques, et de la Géométrie en particulier.

Le Livre IV, *Les progrès techniques jusqu'au milieu du Ve siècle*, traite de l'Astronomie et de la Cosmologie avec assez de détails, puis

de la Physique technique, de la Médecine et des théories bio-physiologiques ; quelques mots enfin de la Géographie, de la Géologie, de l'Histoire.

Une Bibliographie et un Index complètent ce travail sérieux où l'on trouve une documentation très abondante et des idées synthétiques intéressantes. Il sera consulté avec fruit par tous, plus particulièrement par ceux qu'intéressent les origines de la Science et de l'esprit scientifique.

A. de L.

VARIÉTÉS

Dom Guéranger. **Sainte Cécile et la société romaine de son temps.** 2 vol. Téqui, 12 fr.

Réédition d'un ouvrage estimé dont le seul tort est d'avoir quelque peu vieilli.

A. Masseron. **Saint Christophe, patron des automobilistes.** Grasset, 15 francs.

Bien que ce livre n'ait, de l'aveu de l'auteur, aucune prétention à l'érudition, on y trouvera un bon résumé des dernières recherches au sujet de saint Christophe, joint à un exposé très vivant, parsemé d'humour, des légendes et du culte.

P. Doncoeur. **Retours en chrétienté.** Grasset, 15 francs.

L'éminent auteur a recueilli soigneusement un grand nombre de textes et de faits concernant les usages religieux de l'ancienne Église de France. On y verra comment la naissance, le mariage et la mort étaient alors l'objet de coutumes dont l'intérêt n'est pas seulement, à nos yeux, pittoresque : elles expriment une compréhension souvent profonde de la foi chrétienne et comme telles, on souhaiterait volontiers de les voir revivre, avec l'indispensable transposition.

E. Baumann. **Le Mont Saint-Michel.** Grasset. 20 francs.

Heures de printemps, heures d'été, heures d'automne. Le visiteur de la célèbre « merveille » pourrait-il souhaiter un guide plus évocateur que ces pages fluides et profondes où l'éminent écrivain a su heureusement exprimer ses réactions d'artiste délicat et de chrétien fervent ? De belles héliogravures ajoutent au charme du livre dont la typographie est particulièrement soignée.

J. Morian. **Les quarts d'heure du chrétien.** Spes, 12 francs.

Recueil varié de méditations pieuses et poétiques sur la Messe, le Pater, l'Ave Maria, etc... Une seconde partie (l'Aide du catéchiste, l'Aide de l'Apologiste) vise moins à la piété qu'à l'instruction religieuse, sous une forme très adaptée. On ne saurait que féliciter Mme Morian d'avoir rédigé, avec son beau talent, cet excellent petit vade-mecum du chrétien de nos jours.

JEAN BALDE. **Les Dames de la Miséricorde.** Grasset, 15 francs.
Portrait émouvant de Marie-Thérèse de Lamourous, fondatrice de l'œuvre bordelaise : la Miséricorde.

R. P. LESCOEUR. **Les deux vies.** En face de la Mort. Courtes méditations pour la retraite du Mois. Tequi, 10 francs.

MGR CHAPON. **La Femme chrétienne et française.** Téqui, 10 francs.
Réédition d'un volume de conférences.

MGR P. FEIGE. **Ange et Apôtre.** La Piété et le zèle. Téqui, 10 francs.
Nouvelle édition d'un volume d'entretiens adressés à des ecclésiastiques.

CHAN. MOENNER. **Autour du clocher.** Téqui, 12 francs.
Le distingué archiprêtre de Saint-Louis de Brest a eu l'heureuse idée de publier la série d'entretiens, récemment prêchés à ses paroissiens, sur la Paroisse, l'Eglise, le clergé et les fidèles. On en appréciera la tenue littéraire, la portée substantielle et cependant très actuelle.

L. VILLE. **Guillaume le Boer.** Lethielleux et Tolra.

L. Ville. **L'Aventurier florentin.** Lethielleux et Tolra.

Récits d'aventures pour la jeunesse.

FRANCIS FINN. **Lord Bountiful!** Lethielleux et Desclée de Brouwer.
Traduit de l'anglais par L. Masson, ce volume se recommande spécialement à la jeunesse qui y retrouvera les qualités d'humour et de sensibilité du célèbre écrivain américain.

Congrès des lecteurs des Provinces franciscaines de langue française. France Franciscaine, 9, rue Marie-Rose, Paris (14e).
On trouvera dans ce compte rendu de précieux aperçus sur les méthodes à employer dans les scolasticats et la pédagogie des sciences religieuses.

Dom J.-B. MONNOYEUR, **Au Christ-Roi par le précurseur.** Peignes, 2 fr. 50.
Contribution au culte de Saint Jean-Baptiste.

Ch. MERCIER. **Les théories politiques des Calvinistes dans les Pays-Bas à la fin du XVIe et du début du XVIIe siècle.** Louvain, 40, rue de Namur.
Travail solide et judicieux, extrait de la Revue d'Histoire ecclésiastique.

E. NEVEUT. **La Théologie sacramentaire de Saint Augustin.**

IDEM. **Formules Augustiniennes. La maternité divine.**

IDEM. **La condamnation des Pélagiens au Concile d'Ephèse.**

IDEM. **Du mérite de convenance.**
Etudes théologiques extraites du **Divus Thomas.**

Funck-Brentano et Deslandres. **La Bibliothèque de l'Arsenal.** H. Laurens, 5 francs.

Chan. Ch. Urseau. **Le Musée des Tapisseries d'Angers.** H. Laurens, 5 francs.

Deux brochures de la collection « Memoranda ».

R. P. Braun. **La description de l'aspect physique de Jésus par Josèphe, d'après les théories de M. Robert Eisler.**

Extrait de la Revue Biblique (juillet-octobre 1931).

M. Claes-Bouuaert. **La Pénitence salutaire.** Casterman, Tournai.

Pages suggestives extraites de la Nouvelle Revue Théologique, décembre 1930.

J.-L. Duffner. **Pour consoler et guérir les scrupuleux.** Casterman, Tournai.

Extrait de la Nouvelle Revue Théologique, novembre-décembre 1932.

L. Théolier. **Un lys de France, Anne de Guigné.** Moulins, Crépin-Leblond, 5 francs.

Pages suggestives et pieuses.

Notre destinée, Religion et Science. Deux tracts, édités par les Rédemtoristes, 27, rue Hors-Château, Liége.

E. Maire. **Le Christ total, II. L'Eglise.** Téqui, 5 francs.

Deuxième partie d'un catéchisme de persévérance en deux années. Exposé très clair, très pratique, accompagné de lectures suggestives.

A. Molien. **Le Jubilé.** Edit. du Cerf (Juvisy), 10 francs.

Excellent petit manuel pratique, très opportun en cette année anniversaire de la Rédemption. Histoire, doctrine, pratique canonique, rien d'essentiel n'est vraiment omis.

R. P. Petitot. **La doctrine intégrale ascétique et mystique,** 2 vol. Editions Labergerie, rue Cujas, et Editions du Cerf, Juvisy. 24 francs.

On trouvera dans ces deux volumes un exposé vraiment suggestif de la perfection chrétienne et des moyens qui y conduisent. Doctrine très élevée à la fois et très sage, accessible à un très large public.

R. P. Sunn. **En contact avec Dieu.** Aubanel Aîné, Avignon, 3 fr. 50.

Courte brochure contenant de précieuses remarques sur l'utilité de l'oraison quotidienne et sur la manière de se livrer fructueusement à cet exercice.

Antoine Chevrier (Le Vén.). **Sujets d'oraison tirés de l'Evangile pour tous les jours de l'année.** 2 vol. Vitte, 22 francs.

Sujets d'oraison tirés des œuvres du fondateur du Prado : on en appréciera le grand esprit de foi, le caractère simple et pratique.

Marguerite Perroy. **Le Rosaire de Lourdes.** Aubanel Aîné, Avignon.

Méditations sur les mystères du Rosaire rapprochés des divers aspects de Lourdes. Le charme, la vie du style, donnent ici toute leur valeur

aux sentiments d'ardente confiance en la Toute-Puissance de l'Immaculée.

R. P. Pinard de la Boullaye. **La vie divine dans l'âme du chrétien.** Spes, 3 francs.
Retraite pascale 1933 du célèbre prédicateur.

Naz. Petrelli. **Annus Mystico Augustinianus.** 2 vol. in-32, XX-436 et 438 pages. Carcetti, Turin, 12 lires.
Extraits de Saint Augustin, lectures pieuses pour tous les jours de l'année.

R. P. Sevin. **Méditations scoutes sur l'Evangile.** Spes, 2 vol., 1 fr. 50 et 3 francs.

Chanoine E. Duplessy. **Cours de religion en forme de petits prônes.** 2 vol., Téqui, 6 francs le volume.
Deux séries. Les Vérités à croire, les Devoirs à pratiques. Modèles de ces courtes instructions dominicales qu'on souhaite voir de plus en plus entrer dans la pratique.

G. Hoernaert, S. J. **Sa Majesté la Presse.** La Générale d'Imprimerie, rue de Molenbeek, 97, Bruxelles. 3 francs.
Réflexions théoriques et pratiques sur la mauvaise et surtout la bonne Presse.

Mgr Vanneufville et Dr Biot. **L'Encyclique sur le Mariage.** Chronique Sociale de France, Lyon, 16, rue du Plat, 3 fr. 50.
Aspects sociaux. Réflexions d'un médecin.

Jean d'Avignon. **Les Enfants sans parents,** drame moderne en trois actes pour les jeunes filles. Téqui, 5 francs.

Joseph Folliet. **Il ne faut pas dire : « Fontaine... ».** Proverbe en un acte, Association du Mariage chrétien, 86, rue de Gergovie, Paris. 2 francs.

Grégoire Leclos. **Dansothérapie,** sketche. Spes, 3 francs.

Idem. **L'Mulot,** tableau dramatique en un acte. Spes, 12 francs.

Idem. **Trente ans après ou l'Automne** (suite du « Luthier de Crémone »), 1 acte. Spes, 3 francs.

Idem. **Bibi,** pièce en trois actes et quatre tableaux (suite de « Notre-Dame de la Mouise). Spes, 10 francs.

A. Blanc-Péridier. **La Revue d'un jour d'été.** Téqui, 4 francs.
Pièces de mérites divers, utilisables dans nos œuvres : il en faut détacher, avec une mention spéciale, celles de Grégoire Leclos.

H. Escoffier. **L'Abbé Esquierré,** Le Bon-Conseil, 6, rue Albert-de-Lapparent, Paris. 15 francs.
Biographie fort captivante d'un prêtre-apôtre de premier ordre.

Fr. Stéphane-Joseph Piat. **L'Ame d'un militant.** Secrétariat social de Roubaix-Tourcoing, 130, rue du Blanc-Sceau, Tourcoing.
Biographie d'un militant jociste.

E. K. Wade. **La Vie du chef scout Baden-Powell racontée aux garçons.** Spes, 3 fr. 50.

Courte biographie mais suggestive du fondateur du scoutisme.

F. J. Thonnard. **Saint Bernard.** Bonne Presse, 1 fr. 50.
Vie populaire du grand abbé de Clairvaux.

Lars Eskeland. **Ma visite à Thérèse Neumann.** Bonne Presse, 1 fr. 50.
Un témoignage sur le cas toujours actuel de la stigmatisée de Konnersreuth.

Rév. William Kelly. **Our first Communion.** Burns Oates and Washbourne, Londres. 32 cents.

Petit livret contenant des notions religieuses sommaires adaptées aux enfants se préparant à la première communion privée. Ce qui fait l'intérêt de cette brochure ce sont les belles et nombreuses illustrations en couleur et la disposition typographique en gros caractères.

Linhardt. **Unsere Glaube** (Notre foi), in-16 de 350 p. Fribourg-en-Brisgau, Herder et Cie.

« Notre Foi » vient faire le pendant de « Unsere Ideale » (Nos idéals (moraux) » paru, il y a deux ans, et qui exposait la morale catholique à l'usage des laïques cultivés et préoccupés de mettre leurs connaissances religieuses au niveau de leurs connaissances profanes. Ici c'est le dogme qui est exposé avec le même souci.

Sans longueurs ni sécheresse, l'auteur expose le contenu dogmatique de la révélation chrétienne, en fait voir l'enchaînement, les preuves.

Après quelques pages claires d'introduction, qu'on souhaiterait plus concrètes et plus directes pour le lecteur, sur la différence et les rapports de la foi et de la science, sur l'autorité enseignante de l'Eglise, la Sainte Ecriture et la Tradition, l'auteur aborde le contenu proprement dit de la Foi catholique.Il le divise en quatre parties : 1. Les mystères de Dieu ; 2. Les mystères de la création ; 3. Les mystères de la rédemption ; 4. Les mystères de la grâce.

Les livres de Linhardt sont appréciés en Allemagne et méritent de l'être. Ils contiennent une doctrine sûre et claire. Excellente adaptation de la théologie classique.

É. R.

P. Will, S. J. **Die katholische Action,** in-16 de 130 p. München, Editions salésiennes.

Loin d'être une nouveauté, l'Action catholique se trouve largement justifiée par l'enseignement et la pratique contenus dans les Ecrits du Nouveau Testament et de toute l'histoire de l'Eglise. C'est surtout ce point de vue que l'auteur s'applique à développer. Il cite donc et com-

mente les textes « classiques » de l'Epitre aux Philipp. IV, 3 : « Adjuva illas, quae mecum laboraverunt in evangelio cum Clemente et ceteris adjutoribus meis » et de la première Epitre de saint Pierre II, 5, sur les pierres vivantes du temple spirituel et sur le sacerdoce royal. Il cite et étudie les paroles de Notre-Seigneur lui-même : « Que votre lumière brille parmi les hommes afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils louent votre Père qui est dans les cieux », et surtout : « La moisson est abondante mais les ouvriers sont peu nombreux. Priez donc le maître de la moisson afin qu'il envoie des ouvriers. » Il met en relief les nombreux faits de collaboration des laïques avec Notre-Seigneur lui-même et avec les apôtres. Puis, ce sont les enseignements de toute la tradition, Pères et théologeins, — c'est ensuite l'enseignement tiré du sacrement de confirmation, de la doctrine du corps mystique.

Il tire enfin les conclusions pratiques : droit des laïques à participer à l'action catholique ; devoir d'y participer.

Ajoutons que, sur le désir de Pie XI lui-même, ce petit livre a été traduit en italien. Il y a quelque chose m'impressionnant à voir défiler ainsi toutes les considérations qui montrent que rien n'est plus simplement traditionnel et catholique que cette participation des laïques au développement de la foi et de la vie chrétienne dans les âmes.

R. P. Prat. **Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre**, 2 vol. in-8° carré, 396 p. 80 francs (Beauchesne et ses fils, éditeurs).

Nous extrayons ces lignes de l'Avant-propos : « Les Vies de Jésus-Christ ne se comptent pas ; qui voudrait en dresser la liste rien que pour notre langue serait sûr d'en omettre... L'ouvrage que nous publions aujourd'hui n'a pas les prétentions de rivaliser avec elles, encore moins de les remplacer ; il ne s'adresse ni aux débutants ni aux maîtres, mais à cette classe moyenne de lecteurs qui, possédant déjà une connaissance sérieuse de l'Evangile, ont le désir d'en apprendre un peu davantage. On n'avait pas, Dieu merci, à guerroyer contre les derniers partisans du mythe de Jésus, ni à démontrer la possibilité de la révélation et du miracle, ni même à prouver l'autorité et la valeur de nos Evangiles : ces notions élémentaires sont censées acquises. Replacer la vie du Christ dans son milieu historique et social, situer les événements dans le temps et l'espace, élucider en peu de mots les idées et les locutions qui paraissent obscures et qui le sont en effet pour nous parce qu'elles reflètent des mœurs et des institutions d'un autre âge ou trahissent l'empreinte et le génie d'une langue étrangère, comparer attentivement les évangélistes entre eux et mettre à profit les renseignements que chacun d'eux nous offre, mais sans vouloir les emboîter de force l'un dans l'autre : tel a été notre but. »

Ouvrage capital dont le succès n'est pas douteux.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

AUJOURD'HUI COMME HIER :

CONNAITRE,
AIMER,
SERVIR
JÉSUS-CHRIST[1]

Vos autem Christi, Christus autem Dei; Vous êtes du Christ et le Christ est de Dieu. (I Cor. III, 23.)

Eminence,
Messeigneurs,
Messieurs et chers Amis, Etudiants et Etudiantes,

A mesure que se déroulent les conséquences de la grande guerre et que s'aggrave, au point de nous inquiéter sur l'avenir de la société, la crise économique et morale déchaînée par les mêmes événements, une question se pose avec une acuité croissante devant mon esprit et ma conscience, devant les vôtres aussi, je suppose.

« Dieu demande-t-il autre chose aux jeunes gens chrétiens d'aujourd'hui que ce qu'Il a demandé à leurs aînés ?

1. Discours prononcé par S. Ex. Mgr Baudrillart, archevêque de Mélitène, à la Messe du Saint-Esprit de l'Institut catholique, en présence de S. Em. le Cardinal Verdier.

Demande-t-il par conséquent à leurs maîtres de leur donner de nouvelles directions et de nouvelles leçons ? »

Il y a là, vous l'avouerez, de quoi tourmenter un homme qui, depuis plus de cinquante ans, s'est consacré à l'éducation de la jeunesse et que son âge avertit que le moment est proche où il devra rendre compte à Dieu de son ministère ; il y a là de quoi vous préoccuper tous.

Aussi ai-je pensé que l'heure était venue d'aborder un aussi grave sujet en cette occasion solennelle de notre messe de rentrée, devant le chef vénéré et aimé de l'immense diocèse de Paris où notre Institut catholique tient, dans l'ordre de la vie intellectuelle, une place qu'il connaît mieux que personne et dont il se réjouit ; devant cette imposante assemblée de prélats et de prêtres, de professeurs et de savants ; devant cette ardente jeunesse d'étudiants et d'étudiantes qui cherche ici, avec une formation technique, l'orientation définitive de son existence dans le monde nouveau que nous voyons poindre.

Recueillons-nous donc sous le regard de Dieu et demandons à l'Esprit-Saint de répandre sa lumière sur celui qui vous parle et sur vous tous qui l'écoutez.

I

Certains indices, à première vue, nous porteraient à répondre par l'affirmative : Oui, il y a quelque chose à changer.

N'est-ce point d'abord l'opinion des jeunes gens eux-mêmes, sinon de tous, du moins de beaucoup d'entre eux ? Et certes, on sollicite votre pensée. Que d'enquêtes, en ce moment-ci même, auprès des « moins de vingt-cinq ans » ! Naturellement, les réponses manquent un peu d'indulgence à l'égard des personnages qui ont atteint deux ou trois fois vingt-cinq ans.

Il en fut ainsi de tout temps. Les jeunes gens croient vo-

lontiers que le monde commence avec eux et qu'avant eux « personne n'a su s'y prendre ». Ce qui est nouveau, c'est le respect des vieux pour l'opinion des jeunes. Du temps que je me rangeais parmi ceux-ci, un sourire ironique et bienveillant coupait court à mes propos outrecuidants. Maintenant, les vieux s'inclinent aussi bas que les Turcs de la cérémonie du Bourgeois gentilhomme *devant M. Jourdain; ils répondent humblement : « C'est vrai, nous n'avons pas su nous y prendre ».* « Dara, dara bastonara », *reprend le chœur des jeunes. Et les coups de pleuvoir sur les vieux dos bénévolement tendus.*

S'il n'y avait que cela, le mal ne serait pas grand : « Le printemps, disait-on joliment ces jours-ci sous la coupole du Palais Mazarin, est indéfiniment jeune et il est vieux comme le monde[1] *». Mais il y a plus que cela et beaucoup plus.*

Très réellement, vous entrez dans votre vie active et réfléchie au cours d'une crise d'exceptionnelle gravité, crise intellectuelle, crise religieuse, crise sociale, dont la répercussion atteint chaque individu. Elle vous menace et vous touche dans votre vie spéculative, idées, croyances, sentiments ; elle vous atteint dans votre vie matérielle et pratique, dans vos intérêts, vous enlevant la sécurité du lendemain, — ce qui jadis était le déplorable apanage de la classe populaire. L'épreuve est venue. Comment la supporte-t-on? Ne détermine-t-elle pas les tendances de beaucoup de jeunes gens de famille, bien élevés, instruits, qui, à l'image de leurs frères ouvriers, se prennent maintenant à maudire la société et à en réclamer le complet bouleversement ? Ah ! les « fils à papa », comme on les appelait, qui se croyaient si sûrs de leur avenir, je prédisais à ceux que j'apercevais dans mon jeune auditoire de l'Ecole Massillon que bientôt l'événement démentirait leurs espoirs. C'est fait.

Rentrons en nous-mêmes ! A-t-on assez reproché leur

1. Lecture de M. Barthélemy, 25 octobre 1933.

communisme à de pauvres malheureux que leur misère y avait jetés ! Avec quelle facilité en 1848, en 1871, dans un certain monde, se répétait cet affreux propos : fusillez-les ! fusillez-les ! Quand un Albert de Mun plaidait les circonstances atténuantes, le même monde le taxait de complicité. Eh bien ! il a suffi de trois ou quatre ans d'angoisses analogues pour plonger dans un état d'âme presque semblable beaucoup des fils de ceux qui se croyaient le droit de juger et de condamner !

A tant d'imaginations inquiètes se présentent toutes sortes de systèmes visant à édifier une société nouvelle, les uns radicalement opposés au christianisme, les autres s'en réclamant ou se déclarant au moins compatibles avec lui.

Les premiers agissent directement sur la masse populaire, après avoir conquis quelques intellectuels et quelques politiques, des dirigeants. Il s'agit de bien autre chose que de la vieille libre-pensée bourgeoise du peuple français, scepticisme assez superficiel, rationalisme étroit et sec, mais conservateur de tant de principes et surtout de la propriété. La libre-pensée prolétarienne, mystique sortie de l'Orient de l'Europe, absolument matérialiste en philosophie, en histoire; en économie sociale, aboutit à l'athéisme, à l'antireligion, à la secte des Sans-Dieu. Cela révolte des jeunes gens tels que vous. Mais quelques-unes de ces doctrines s'insinuent dans d'autres systèmes plus modérés, d'autant plus dangereux qu'ils essaient de s'inspirer du christianisme, tout en le modifiant, en l'adultérant, en le vidant peu à peu de l'élément spirituel qui lui est essentiel, pour le transformer en une doctrine sociale destinée à assurer le bonheur matériel de l'humanité. C'est ce que leurs auteurs appellent le vrai christianisme, par quoi ils espèrent vous séduire, ne serait-ce qu'en faisant miroiter devant vos yeux le retour des masses à un christianisme ainsi compris. « Venez à nous, venez à nous ! »

Petits groupes, petites écoles, petites revues distillent ce

venin ; insensiblement, il envahit l'esprit, le trouble, le séduit ; enfin, les inquiétudes personnelles aidant, on prévoit, on accepte, on appelle toutes sortes d'écroulements. Mentalité catastrophique ! Mais ces écroulements ne sauveront rien ni personne ; car il y a des lois qui s'imposent, car il est un ordre chrétien, humain et divin, qu'on ne peut violer impunément.

Oui, la crise en présence de laquelle nous nous trouvons est grave ; oui, l'on peut admettre qu'un monde nouveau naît sous nos yeux. Cependant, j'ose affirmer que Dieu ne vous demande pas et ne nous invite pas à vous donner autre chose que ce qu'Il a demandé et ce qui a été donné à vos aînés. Le but qu'Il leur a proposé est celui qu'Il vous propose ; il vous soumet aux mêmes devoirs. Pour atteindre ce but et accomplir ces devoirs, il met entre vos mains les mêmes moyens essentiels. La différence entre vos anciens et vous ne peut être qu'une différence d'attitude qui résulte de la façon dont se posent certains problèmes et de l'allure même du monde nouveau qui s'élève et qu'il s'agit de garder dans le christianisme ou d'y faire rentrer. A vous donc de jeter le cri d'appel : « Venez, ou revenez à nous ! »

Pourquoi ? Parce que vous êtes du Christ et que le Christ est de Dieu. Nous possédons un trésor d'origine divine. Nous n'avons pas le droit de le dilapider. Il ne nous appartient pas de substituer une pensée ou une volonté humaines à la pensée et à la volonté de Dieu. Il s'agit de maintenir ou de replacer la pensée et la volonté humaines dans la ligne de la pensée et de la volonté de Dieu. Et cette pensée et cette volonté de Dieu nous sont connues.

II

On compte beaucoup de révolutions dans l'histoire, en tous pays, en tous temps. Une seule est essentielle parce que seule elle a touché au fond des choses et qu'elle ne peut pas

se renouveler. Vous comprenez que je veux parler du mystère fondamental de notre foi, l'Incarnation et de l'établissement du christianisme. Il y a environ deux mille ans, le Ciel a visité la terre. La seconde personne de la Trinité, le Verbe, le Fils de Dieu s'est fait homme et Il a habité parmi nous. De toute éternité, bien que liée à la chute de nos premiers parents, l'Incarnation avait été voulue de Dieu et devait être réalisée dans le temps. Saint Ignace de Loyola, le cardinal de Bérulle, Bossuet, les plus grands maîtres de la théologie chrétienne ne craignent pas de nous introduire au sein de la Trinité et d'entr'ouvrir pour nous le secret de ses délibérations. O sublime dessein, ô mystère d'amour ! Dans la suite des siècles, se prépare, s'annonce la mystérieuse union de Dieu et de l'humanité ; enfin, sonne l'heure émouvante où elle se réalise. L'ange Gabriel apparaît à la Vierge Marie et lui révèle la pensée de Dieu sur le rôle qui lui est destiné ; elle est l'instrument choisi ; de sa chair virginale sera formée l'humanité du Sauveur. Dieu lui demande son consentement qui sera le consentement du genre humain à l'alliance proposée. Ecce ancilla Domini ; fiat mihi secundum verbum tuum. *Le miracle s'accomplit. Jésus-Christ vient au monde. Désormais, il en sera le centre visible, le nouveau, le vrai soleil vers lequel se tourneront les intelligences et les cœurs et de qui rayonnera toute lumière : « La terre portant Jésus, dit Bérulle, porte le flambeau qui éclaire et le ciel et la terre. »*

Il fait le partage de l'histoire humaine : avant Jésus-Christ, après Jésus-Christ. Jésus-Christ préparé, Jésus-Christ sur terre, Jésus-Christ continué par l'Eglise. C'est la magnifique perspective que présentent à nos regards éblouis les plus sublimes interprètes de la philosophie et de l'histoire religieuse et à laquelle Bossuet, dans le Discours sur l'Histoire universelle, a donné sa plus grandiose expression. Hier encore, un saint et savant religieux, le P. de Grandmaison, résumait l'œuvre de toute sa vie dans

ces trois mots : Jésus préparé, Jésus vivant ici-bas, Jésus continué.

Qu'apportait donc Jésus à l'humanité ? D'abord le rachat, le salut par son sacrifice volontaire. Mais aussi des dons d'un prix infini, des principes capables de la renouveler à jamais ; avant tout, la connaissance du vrai Dieu, jusque-là si incomplètement entrevu. Deum nemo vidit unquam : unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit (*Jean I*, 18). Neque quis Patrem novit, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare. (*Matth. XI*, 27.)

« Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ », écrira Pascal en une page célèbre (*art. XXII des Pensées*). *« Sans ce médiateur est ôtée toute communication avec Dieu. » Sous une forme un peu paradoxale, Pascal interprète S. Jean et S. Matthieu ; il sait ce qu'il dit ; il connaît le Dieu des philosophes ; il connaît le Dieu des Juifs. Il dit vrai : la Trinité, la vie intime de Dieu, c'est par Jésus-Christ que le monde les connaît.*

Est-ce tout ? Non. Jésus-Christ nous révèle aussi nous-mêmes à nous-mêmes, nous marquant le but de notre vie et de notre mort ; Il nous apporte, citons encore saint Jean, « la grâce et la vérité », le mystère de notre adoption divine, notre participation à la nature même de Dieu, divinae consortes naturae, *selon la parole de saint Pierre. Enfants de Dieu, tous les hommes sont frères ; la loi d'amour est proclamée.*

Enfin, pour conserver « la grâce et la vérité », pour assurer la perpétuité de la foi et l'observation des préceptes, le Christ institue l'Eglise qui continuera son œuvre ici-bas, retiendra les hommes sur la pente de l'erreur et du mal, et, vivifiant les trésors de la sagesse antique par la Révélation, fondera la civilisation chrétienne, dont nous vivons encore et que nous ne voulons pas laisser périr.

Dès lors, le monde est partagé en deux camps, se range sous deux étendards, ou, si vous trouvez ces métaphores

trop militaires pour le goût du jour, forme deux cités : d'un côté ceux qui ont reconnu la loi du Christ, de l'autre, ceux qui l'ignorent ou qui la renient.

A ses disciples, le Rédempteur a donné un programme de vie, une devise qui tient en trois mots : connaître, aimer, servir ; connaître Dieu par Jésus-Christ, aimer Dieu par Jésus-Christ, servir Dieu en Jésus-Christ, c'est-à-dire faire connaître Dieu et le faire aimer. Telle est la loi, telle est la tâche, tel doit être le but des hommes de tout pays et de tout temps, dès qu'ils parviennent si peu que ce soit à la connaissance du Christ. Pour arriver à cette connaissance et à cet amour, tous trouvent facilités et difficultés, attraits et obstacles, rayons et ombres.

A chaque stade de notre histoire religieuse, la même obligation s'impose de vivre conformément à la devise ; mêmes adjuvants, mêmes oppositions.

Jésus préparé, il s'agit de le connaître ; il faut donc le découvrir et comment ? Dans les paroles des prophètes et dans l'histoire du peuple messianique, le peuple de Dieu, car ce fait prodigieux existe, d'un peuple qui, tout entier, est fait pour produire et pour révéler le Messie ; et des hommes sont envoyés au monde pour le désigner et le décrire par avance. Oui, mais que d'éléments contraires entre lesquels il faut diriger son esprit ! Le Messie sera roi ; il restaurera Israël ; il attirera à lui tous les peuples, roi de gloire ! Mais, d'autre part, il sera humilié, de sa naissance à sa mort, petit enfant menacé, artisan de médiocre bourgade, prédicateur méconnu, novateur condamné, flagellé, couronné d'épines, voué à une mort ignominieuse, celle des esclaves criminels, et il la subira. Lisez Isaïe, tous ces traits s'y trouvent et, sous ces traits, il faut découvrir Jésus-Christ, le Fils de l'homme et le Fils de Dieu.

Il faut aussi l'aimer, aimer Dieu en Lui et par Lui. L'ancienne loi a proclamé ce devoir : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta

force. » *L'homme aimer Dieu ! Est-ce possible ? Quel prodige déjà d'aimer son semblable, un être humain ! Aimer : sortir de soi-même et se jeter tout entier dans l'être d'un autre pour vivre de lui plus que de soi-même ! S'aliéner de la sorte et parfois dans quels transports ! C'est cela que Dieu demande. Nous perdre dans cet abîme d'être, de vie, d'amour qu'il est Lui-même, Lui que nous ne voyons pas, Lui qui nous dépasse infiniment, avec qui, semble-t-il, nous n'avons pas de commune mesure ! Dieu le demande et Il l'obtient. Le Messie qui n'est pas encore venu, Il est passionnément désiré par les plus belles, les plus nobles âmes d'Israël, que dis-je, il est le* désiré des nations !

Est-ce tout ? Non il faut encore, il faut déjà le servir. Servir le Dieu des Juifs et sans doute c'est la stricte obligation du peuple élu et, quand il y échappe, Dieu l'y ramène d'une main vigoureuse et redoutée. Mais servir Jésus-Christ avant même qu'Il n'ait paru parmi nous ? Oui, le servir en préparant les hommes à le reconnaître et à l'accepter quand Il viendra. Rappelez-vous, à l'approche du grand jour, Zacharie, Elisabeth, Jean-Baptiste, le vieillard Siméon, Anne la prophétesse, surtout Joseph et la Vierge Marie !

*Jésus sur terre. Voici les contemporains du Christ. A eux aussi, la loi s'impose : connaître, aimer, servir. Suivez dans l'*Evangile, *dans les* Actes, *dans les* Epîtres, *l'histoire des apôtres. Eux-mêmes doivent découvrir Jésus en tant que Messie, en tant que Fils de Dieu. Est-ce possible ? Mais oui. Est-ce facile ? Mais non. Lisez ce prodigieux chapitre premier de S. Jean, une fois le prologue achevé, le témoignage de Jean-Baptiste, puis l'histoire de deux de ses disciples qui, l'entendant prononcer ce mot : « Voici l'Agneau de Dieu », se prennent à suivre Jésus. Celui-ci se retourne et leur dit : « Que cherchez-vous ? » Et eux de répondre : « Maître, où habitez-vous ? — Venez et vous verrez. » Ils demeurent auprès du Maître tout le reste du jour.*

L'un des deux, André, rencontre son frère Simon, Simon-Pierre, et il lui dit : « Nous avons trouvé le Messie. » Foudroyante parole, n'est-ce pas ? Qui donc ? Cet artisan de Nazareth qui commence à prêcher. Il faut des preuves, car l'évidence n'est pas là. Elles s'accumulent peu à peu, actes et paroles, miracles et vertus. Le jour luit enfin où Pierre interrogé s'avouera vaincu, dominé, subjugué : « Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant. » De l'humanité, il est allé à la divinité ; il a découvert le mystère de Jésus. Paul, à qui le Christ se révélera d'abord dans sa gloire, parcourra le chemin inverse, de la divinité à l'humanité ; mais lui aussi, il découvrira le mystère de Jésus et il en sondera les profondeurs.

D'accord. Mais pour l'un et pour l'autre, pour tous, que d'ombres à côté de la lumière ; quelles pierres d'achoppement ! La passion prédite et l'indignation de Pierre que le Christ traitera de Satan ! La passion réalisée et la dispersion des Apôtres. La confiance des disciples perdue, au jour même de la Résurrection : « Nous espérions » est-il dit sur la route d'Emmaüs. C'est donc qu'ils n'espèrent plus. La foi, l'espérance, la charité, les remplissent après la Pentecôte. Cependant le mystère de la Croix demeure « un scandale pour les Juifs, une folie pour les Gentils ». Le monde reste divisé en deux camps, celui qui connaît, celui qui ne connaît pas Jésus.

L'autre devoir, aimer ! Aimer Dieu, le premier des commandements ; aimer le prochain, le second égal au premier. Quelles promesses et quels échanges de surnaturel amour entre le Christ et les siens ! Touchant symbole que celui du disciple reposant sur le cœur du Maître : « Erat ergo recumbens unus ex discipulis ejus in sinu Jesu, quem diligebat Jesus ;... *celui que Jésus aimait. » Et cet ordre : « Je vous donne un commandement nouveau : que vous vous aimiez comme je vous ai aimés. » Et cette constatation : « Il les aima jusqu'à la fin. » Et ce fondement de l'auto-*

rité confiée à Pierre : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? » Question trois fois répétée. « Oui, Seigneur, vous savez bien que je vous aime ! » « Pais mes agneaux, pais mes brebis, tout le troupeau, toute l'Eglise. »

Servir. Ces hommes qui connaissent et qui aiment, ces hommes qui ont tout quitté pour suivre Jésus, les voici lancés, déchaînés à travers le monde pour le conquérir au Maître, heureux de souffrir et d'être insultés pour lui, démontrant par le martyre la certitude de leur foi et l'intensité de leur amour. « Isti sunt qui viventes in carne plantaverunt Ecclesiam sanguine suo. » *Ils ont enraciné l'Eglise dans leur sang.*

L'Eglise ! Et voici le troisième stade : Jésus-Christ continué.

Toujours, toujours le même, l'unique mot d'ordre : connaître, aimer, servir. Puis-je cependant vous conter toute l'histoire de l'Eglise ? Connaître et découvrir Jésus, découvrir en Lui, mettre en lumière quelque aspect demeuré dans l'ombre, l'expliquer aux incrédules et aux croyants ; l'œuvre des Pères, des Docteurs, des théologiens ; l'œuvre des saints et des mystiques qui, par la contemplation, ont pénétré l'intérieur de l'Homme-Dieu. Aimer. On l'a dit, oui plus aimé qu'Il ne le fut de son vivant, mis à part les grands privilégiés ; que de saints, que de saintes embrasés d'un inextinguible feu ! Levez-vous les Bernard, les François d'Assise, les Dominique, les Catherine de Sienne, les Ignace de Loyola, les Thérèse de Jésus, les Vincent de Paul, les Thérèse de Lisieux !

Amants du Christ et de Dieu ! Serviteurs aussi ! Regardez, en dix-neuf siècles, tous les genres de ministères, toutes les missions, toutes les inventions du zèle, tous les dévouements héroïques et obscurs ! Pas un besoin spirituel ou temporel, pas une souffrance, une aspiration élevée auxquels les disciples du Christ n'aient apporté satisfaction, remède ou consolation. Ne se heurtaient-ils donc à aucun obs-

tacle ? Est-ce que pour eux le monde n'était pas divisé en deux camps ? Rien n'était-il de nature à leur cacher la divine origine de l'Eglise ? N'avaient-ils pas le douloureux spectacle de la corruption dans les milieux qui auraient dû être les plus saints ? Le monde n'était-il pas plein de violences et de brutalités ? Est-ce que des hérésies, des schismes, des révolutions ne déchiraient pas l'Eglise et l'Etat ? Que de raisons de douter, de se demander : Ne faisons-nous pas fausse route ? Notre programme correspond-il toujours à ce que réclame l'humanité présente ?

Envers et contre tout, ils ont continué à marcher de l'avant, à lutter pour le triomphe du Christ et de sa loi, à proclamer les mêmes vérités et les mêmes règles morales, le même idéal chrétien. Et, de fait, cet idéal, ils l'ont maintenu à travers les siècles.

Voilà l'ordre où nous nous insérons.

Tout ce passé ne nous dicte-t-il pas notre devoir, notre ligne de conduite, notre attitude vis-à-vis du temps présent ?

Venons-en donc à nos conclusions.

III

Le programme des chrétiens d'aujourd'hui n'est et ne peut être que celui des chrétiens de tous les temps. Connaître Jésus-Christ et le connaître en le découvrant personnellement, en le découvrant quotidiennement, c'est-à-dire de plus en plus, malgré tout ce qui tend à nous le cacher. Que de fois nous le cherchons, nous voulons savoir où Il est, où le trouver : Domine, ubi habitas ? *Chrétien, répondait déjà saint Augustin, tu veux savoir où Il habite ? Dans le ciel. C'est trop loin ! Mais aussi tout près de toi. Il habite dans l'Evangile que tu peux ouvrir à toute heure et où tu le trouveras tel qu'Il fut pour ses contemporains. Il habite dans l'église,* non est hic aliud nisi domus Dei et porta cœli ; *Il habite dans le tabernacle, d'où Il sort à ton*

appel pour te servir de nourriture, pour entrer et demeurer chez toi, dans ta propre maison, dans la maison de ton corps ; Zachée désirait le voir, sed nemo facile Jesum videt; *il monta sur un arbre et Jésus répondit à l'ardeur de son désir,* et ideo Jesum in interioris domus recepit hospitio. *Il habite dans ton âme par sa grâce, dans ton âme dont Il devient la vie, où elle le saisit par le regard intérieur de la contemplation. Là, Il est tien et, comme Il disait à son Père, en toute vérité tu peux lui dire :* tua mea sunt, o Domine Jesu, *ce qui est vôtre est mien, Seigneur Jésus !*

Ah ! que vous êtes privilégiés, étudiants et étudiantes d'Universités catholiques. Non seulement vous y avez à votre disposition tous les moyens de connaître, de découvrir Jésus par l'étude de la religion, de la doctrine elle-même, de la théologie, de l'apologétique, de l'ascétique, de la mystique ; mais, au terme de toutes vos études quelles qu'elles soient, vous rencontrez Dieu et son Christ, philosophie, morale, sociologie, sciences physiques et naturelles, histoire, droit, littérature. Tel est le mérite propre de nos Universités : on vous y aide de toutes manières à découvrir et à trouver Jésus-Christ. Ailleurs, on compte des maîtres savants, même des maîtres chrétiens ; mais il en est d'autres à côté d'eux, et les doctrines se heurtent : il faut chercher au milieu des incertitudes, des contradictions, des silences voulus, chercher sans rencontrer, sinon rarement, d'aides qui s'avouent. Ce n'est pas tout ; grand bienfait sans doute, lorsqu'en marge de l'Université s'ouvre une demeure hospitalière, près de laquelle vous accueillent une chapelle recueillie, un aumônier prêt à recevoir vos confidences. Cependant, si l'enseignement de maîtres sans foi ou même hostiles à notre foi, si le contact permanent de camarades libres penseurs et libres viveurs rongent sans cesse vos principes encore mal affermis, en vérité le risque n'est-il pas trop grand ? Les garanties offertes sont-elles suffisantes ? De grâce, jeunes gens chrétiens, ve-

nez à nous en grand nombre, soyez-nous fidèles, prêtez-vous à l'action de vos maîtres et, entre camarades, soutenez-vous les uns les autres. Alors, vous avancerez d'un pas ferme dans la connaissance de Jésus.

Aimer Jésus-Christ. Cela vous est demandé à tous. Jeunes gens, vous avez peine à le croire ; — je ne dis pas jeunes filles car la plupart, sensibles et pieuses, vous entendez plus facilement que vos frères ce doux appel. A vous aussi pourtant, chers amis, il s'adresse ; vous n'êtes point exceptés de cette tendance de l'être humain et de sa volonté foncière qui se traduit par cet aveu presque instinctif : Fecisti nos ad te Domine ! *et qui, sous l'influence de la grâce, se transforme en charité surnaturelle. Regardez autour de vous, ne fût-ce que du côté de ces jeunes ecclésiastiques, vos compagnons d'études ; ne reconnaissez-vous pas qu'ils aiment Dieu et son Christ au point de leur donner la fleur de leur vie, en attendant le reste ? Mais, pour se laisser prendre par un tel objet d'amour et atteindre à cette sublime charité, il importe de répondre à la grâce par un labeur persévérant. C'est ce que beaucoup d'entre vous semblent ignorer ; ils croient qu'on peut parvenir à la connaissance de Jésus-Christ par l'étude ; ils lisent, ils travaillent ; mais ils ne se rendent pas compte qu'il est nécessaire de s'exercer à aimer Dieu, par la prière, la contemplation, la mortification, et qu'à ce prix seulement on gravit les degrés de l'échelle sacrée. Saisissez de bon cœur les moyens que l'on vous propose, entretiens spirituels, réunions pieuses, messes de communion. Goûtez la suave et charmante parole du saint curé d'Ars : « Quand on a communié, l'âme se roule dans le baume de l'amour, comme l'abeille dans les fleurs. »*

Servir. Ce qui fut l'unique but des apôtres et des saints depuis dix-neuf cents ans est encore celui des jeunes chrétiens du vingtième siècle. Un si grand nombre d'entre eux en sont d'avance convaincus que je n'éprouve nul embar-

ras à vous prêcher ce devoir. Que d'associations, que d'œuvres de jeunesse masculine et féminine dans notre diocèse de Paris et dans toute la France ! Elles font la joie de vos pasteurs, l'honneur et le salut de votre pays.

Eh sans doute ! comme les autres dans tous les siècles, — je l'ai reconnu dès le début de ce discours, — vous vous heurtez à des obstacles redoutables, effrayants même, à l'incrédulité orgueilleuse et savante des uns, presque instinctive des autres, à l'indifférence, à l'hostilité, à la perfidie, à la violence, à l'immoralité grossière ou raffinée, voire à des convictions devenues sincères par l'effet des préjugés, de l'éducation, de l'ambiance. « Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium praestare Deo. » *L'heure vient, disait déjà Jésus, où qui vous fera mourir croira offrir à Dieu un sacrifice agréable. » Au lieu de Dieu, mettons à l'humanité.*

Allez-vous pour autant vous décourager ? Oh non ! Quel bonheur et quelle gloire de servir le roi Jésus, de se donner à une telle cause, si noble et si bienfaisante ! Ne fût-elle pas divine, elle aurait de quoi vous passionner. De quel orgueil se sentaient pénétrés les vieux soldats de Napoléon qui l'avaient suivi et servi à travers le monde ! Qu'est-ce donc de suivre et de servir le Fils de Dieu ! « Sub Christi Regis vexillis militari gloriamur ! » *L'Eglise elle-même, dans sa liturgie, nous y invite.*

Le dernier mot que je vous ai promis ! Pardonnez-moi d'avoir été un peu long à vous y conduire.

Quelles qualités devez-vous apporter à ce service du Christ pour qu'il soit efficace auprès de vos contemporains ?

Déjà, je vous l'ai donné à entendre : les mêmes qualités essentielles sur lesquelles s'appuyèrent toutes les généra-

tions de chrétiens jusqu'à la vôtre, en les enrichissant de quelques adaptations particulières.

Il s'agit de conquérir et de ne pas se laisser conquérir.

Que faut-il ? Avant tout une foi ardente et ferme, guidée par les directions de l'Eglise. Jésus-Christ n'a pas laissé à l'appréciation personnelle des fidèles l'interprétation de sa doctrine. L'Eglise résout les questions à mesure qu'elles se présentent ; quand elle a parlé, nous devons obéir et ne pas nous estimer plus sages qu'elle.

L'intelligence des besoins du temps où nous vivons et des problèmes qui le préoccupent, qu'il s'agisse de l'ordre purement intellectuel, — à chaque époque convient son apologétique, — ou de l'ordre social et pratique. Nul n'ignore que ces dernières questions sont aujourd'hui passées au premier plan, parce qu'elles se ramènent au terrible problème du pain quotidien, dont les plus « spirituels » ne peuvent se désintéresser. Il serait fou de les laisser de côté et singulièrement imprudent de tenter de les résoudre par les simples élans d'un bon cœur. Là encore, suivons l'Eglise qui procède avec sagesse, esprit de justice et de charité.

Le sérieux et la loyauté, deux choses qui se tiennent. « Nous avons surtout besoin de sérieux », — « le sérieux, c'est bien le mot-clé », écrivait, il y a quelques semaines, le comte Wladimir d'Ormesson, en un suggestif article du Temps *; et il avait grandement raison. Donc, aller au fond des choses, prendre la peine d'étudier avant de se prononcer ; éviter la déclamation, le cabotinage, la réclame ; ne pas prétendre résoudre les objections par de grands mots, des faux-fuyants, de tapageuses manifestations. Tout cela, pur néant.*

Enfin, le courage et la générosité. Courage en face de la société nouvelle, comme en eurent vos ancêtres en présence des diverses formes qui se sont succédé au cours des siècles et dont chacune en s'établissant fit de multiples victimes. Ne vous croyez pas engagés dans une voie sans

issue ! L'issue est devant vous ; vous l'atteindrez et vous y mènerez les autres pourvu que vous ne redoutiez pas le sacrifice. Soyez généreux dans le don de vous-mêmes.

Quels exemples vous rencontrez, chers amis, dans la génération même à laquelle vous appartenez !

Vous souvient-il ? Le dix septembre dernier, cinq jeunes gens, dont l'un sorti de notre Institut[1]*, à qui l'avenir souriait, intelligents, instruits, se réunissaient dans la basilique de Montmartre, devant le Saint-Sacrement exposé, sous le regard ému du père de ce diocèse qui bénissait leurs saintes résolutions et recevait leurs engagements. Ils quittaient leur pays, leurs parents, leurs amis, leurs biens, leur carrière commencée, pour aller en plein Sahara vivre dans la pauvreté, la prière, la mortification, disciples de Charles de Foucauld, émules des antiques pères du désert. Ils se donnaient totalement.*

Ah ! permettez-moi, saisi que je suis par une telle occasion, de vous laisser comme un mot d'ordre l'admirable parole d'une Carmélite, fille spirituelle du cardinal de Bérulle, la Mère Madeleine de Saint-Joseph. Après avoir souvent et longtemps médité sur le mystère de l'Incarnation, elle exhalait ce cri sublime : « Seigneur, vous avez pris notre nature ; prenez aussi nos *personnes. »*

*Prenez aussi nos personnes ! Ce sera votre réplique à l'*Ecce ancilla Domini *de la Vierge Marie et par là vous professerez vraiment devant Dieu, devant vous-mêmes, devant le monde, que vous êtes du Christ qui est de Dieu :* vos autem Christi, Christus autem Dei. Amen !

† Alfred BAUDRILLART,
Archevêque de Mélitène,
Recteur,
de l'Académie française.

1. Marc Gerin.

UNE ENQUÊTE
DE LA « REVUE APOLOGÉTIQUE »

Les aspects actuels du Christianisme éternel

On a déjà maintes fois relevé parmi nous, le curieux paradoxe des temps troublés que nous vivons, spécialement depuis la crise économique mondiale : cette revalorisation des forces spirituelles que des prophètes assez inattendus, souvent bien étrangers à nos croyances se sont plu à nous présenter comme le vrai remède au désarroi des hommes et des choses.

Dans l'ivresse d'un machinisme dont les « possibilités » paraissaient indéfinies les idées, peu à peu avaient perdu de leur prestige, au moins dans l'opinion des masses et des mauvais bergers qu'elles suivaient trop volontiers.

Et voici que maintenant il semble que nous entrions dans une ère nouvelle. Sous la lumière crue d'une expérience décevante, on s'aperçoit que le machinisme, la technique, même renforcée par une savante rationalisation et alimentée par des capitaux abondants, ne suffisent plus à résoudre les problèmes posés par la vie humaine la plus humble, ou plus généralement l'ordre temporel.

Devant cette faillite trop évidente d'une économie matérialiste, les meilleurs esprits se sont mis à « faire oraison », et de cette oraison laïque, la vérité a commencé de

jaillir, une vérité partielle, mais que nous aurions tort de ne pas enregistrer au bénéfice de notre cause. Tout le monde est maintenant d'accord pour penser que, pour reconstruire un monde viable, il faut décidément renoncer à l'individualisme jouisseur devenu, surtout depuis la guerre, le principe sournois, mais réel, sous-jacent à toute activité humaine. Sur cette base il était clair qu'on ne pouvait tarder à reprendre le chemin de l'Esprit, ou plus exactement de l'Idée, pour autant que celle-ci par son dynamisme même et son caractère universel, oblige l'individu à sortir de son moi, bref à se discipliner, à se donner pour réaliser l'ordre total hors duquel il ne saurait y avoir place pour le bonheur individuel.

Il faut bien voir d'ailleurs que cette mentalité nouvelle, cette résurrection des forces spirituelles, ne ressort pas seulement de méditations toutes spéculatives : plus clairs que tous les raisonnements, les faits ont parlé, eux aussi, combien éloquemment, pour imposer cet étonnant retour des choses. Certes, sur les entreprises diverses destinées à adapter les sociétés politiques aux conditions nouvelles créées par la guerre et ses conséquences, nous autres Français ou simplement catholiques, nous ne sommes que trop fondés à porter un jugement peu favorable, qu'il s'agisse du communisme russe, du fascisme italien ou de l'hitlérisme allemand. Cela doit-il nous empêcher de voir que si ces mouvements ont réussi à se maintenir, sinon à atteindre les buts qu'ils s'assignaient, ce n'est pas seulement en raison de l'énergie audacieuse de leurs promoteurs, ni même, si vous le voulez de leur génie, c'est peut-être davantage encore grâce à *l'idéologie*, la mystique dont ils ont su pénétrer leurs entreprises économiques, sociales, ou simplement politiques. C'est avec cette mystique, concrétisée en divers mythes, tel que le plan quinquennal, que Staline, Hitler ou Mussolini ont pu gagner l'adhésion enthousiaste des foules et spécialement de la jeunesse. Est-il né-

cessaire d'ajouter, que pour nous, ces idéologies sont à bien des égards inquiétantes, sinon nettement malfaisantes ? Mais est-ce une raison pour leur dénier toute fécondité au moins relative, et pour refuser de voir là comme une leçon providentielle dont nous aurions tort de ne pas profiter ?

Disons-le nettement, cette méthode, mise en œuvre par les mouvements politiques contemporains, en même temps qu'elle est un hommage à la puissance de l'idée, n'est pas une nouveauté pour nous. Il y a bel âge qu'elle est pratiquée par le catholicisme. De tout temps et plus spécialement dans les premiers siècles, n'est-ce pas la force attractice du Message divin, rattaché au souvenir encore tout neuf du Seigneur sorti resplendissant du tombeau pour confirmer la Bonne Nouvelle, qui gagna au Sauveur tant d'adeptes fervents, enthousiastes jusqu'au martyre ? On l'oublie peut-être trop ; l'Evangile de la Fraternité et de l'Amour, le spectacle d'une vie chrétienne organisée dans le Don de soi, n'était inexplicable que pour ceux du dehors, pour ceux qui s'obstinaient à n'y pas voir autre chose que le fruit monstrueux d'un grossier fanatisme. Leurs yeux se seraient ouverts s'ils avaient consenti à entrer dans l'intimité des réunions eucharistiques : alors ils auraient compris à quelle source mystérieuse s'abreuvait l'enthousiasme généreux des « Galiléens », cette foi vivante, profonde, notamment à la doctrine du Corps Mystique qui leur faisait chercher et saisir le Christ, réellement présent à la fois dans l'Eglise et dans leurs frères.

Oh oui, nous pouvons dire que nous, catholiques, nous avons éprouvé dans notre histoire, la toute puissance des Idées, des idées qui ne sont pas seulement des mirages, mais des réalités, n'est-ce pas notre fierté pour le passé et notre confiant optimisme pour l'avenir ? Pour entraîner les foules, ou plus exactement toucher les âmes en leur fond, les

amener à dominer leurs instincts égoïstes et à se donner à une cause sublime et ceci à tous les âges, et dans toutes les conditions, nous n'avons qu'à puiser dans notre trésor. Comme l'écrit Son Eminence le Cardinal Verdier : « Serait-il téméraire d'affirmer que dans les conjonctures actuelles et pour tous les problèmes qui tourmentent l'humanité, les catholiques avec une pleine certitude et les autres comme dans un secret pressentiment, tous admettent que l'Eglise a les « Verba Vitae » et qu'elle seule peut sauver la civilisation ? Les magistrales encycliques de Pie XI ont jeté dans le monde cette conviction ».

Sur le plan social, à l'heure où le malaise économique universel engendre tant de misères, n'avons-nous pas à rappeler aux hommes que la Charité n'est pas seulement l'aumône jetée négligemment au chômeur inconnu, ce n'est pas seulement une prescription positive inscrite dans un code, c'est peut-être le divin secret de la religion elle-même, le centre vivant d'où toute sa fécondité rayonne ? A l'heure où devant l'impuissance avérée de l'individualisme, on paraît retrouver le sens social, au point même de laisser dans l'ombre les droits de la Personne Humaine, n'avons-nous pas à faire resplendir enfin le vrai visage de l'Eglise, cette Eglise trop souvent défigurée par des adversaires, qui ne la connaissent pas, et dans sa hiérarchie, son culte, toute sa vie, faire retrouver la Personne même de son fondateur éternellement vivant, et dans la Communion des Saints, l'aspect profond de l'Action Catholique ?

A l'heure où un peu partout, l'autorité étatiste s'affirme avec tant d'insistance, ne serait-il pas opportun de mieux mettre en lumière les fondements divins sur lesquels elle doit s'appuyer ?

Et dans le domaine proprement moral, resterons-nous impassibles devant cette inquiétante apparition d'un paganisme nouveau dans les mœurs familiales, phénomène dont l'Amérique, la Russie ou l'Allemagne n'ont malheureuse-

ment pas le monopole, comme nous l'ont rappelé avec une absence de discrétion qui est aussi tristement significative, les faits divers scandaleux de ces vacances ?

A quiconque consent à prendre un peu de recul pour considérer d'un coup d'œil la situation mondiale, il apparaît, sans aucun doute, que nous, catholiques, avons des devoirs doctrinaux particulièrement graves.

C'est sans exagération qu'on peut reprendre la métaphore hardie du poète maudit : le monde ressemble à un « bateau ivre », qui pourtant cherche son équilibre. Qui le lui procurerait en dehors du Christ dont nous sommes les représentants ici-bas ?

Quelle responsabilité nous contracterions devant Dieu si, prêtres ou laïcs de l'Action catholique : *Filii Lucis*, nous nous attardions à prêcher une religion trop étriquée, un moralisme sans grandeur et séparé de ce qui peut lui donner sa valeur... Au contraire, quelles perspectives ne s'ouvriraient pas devant nous, si nous cessions de mettre la lumière sous le boisseau, si nous étalions au grand jour nos richesses, et tout spécialement celles qui s'accordent avec les besoins et les appels de notre temps ?

La Rédaction de la *Revue Apologétique* a pensé qu'il y avait là une œuvre d'apostolat intellectuel sur laquelle il convenait d'attirer l'attention de ses lecteurs, de ceux surtout qui ont consacré leur vie, avec un zèle que nous admirons, au rude ministère des villes et des campagnes. Nous le faisons d'autant plus volontiers que nous nous y sentons encouragés par des exemples venus de haut, notamment l'institution du Troisième An ecclésiastique dont a pris l'initiative le Cardinal Verdier, initiative complétée par la création de cercles d'études sacerdotaux.

Pour faciliter cette sorte d'inventaire raisonné de nos richesses doctrinales en vue d'un travail apostolique plus profond et plus efficace, nous avons pensé qu'une enquête

serait très opportune. C'est pourquoi nous nous permettons de poser à nos lecteurs la question suivante :

« Parmi les aspects si variés de la doctrine chrétienne, quels sont ceux qui vous paraissent plus spécialement devoir être mis en relief, en accord avec les préoccupations de l'heure présente, les aspirations des âmes contemporaines, et plus spécialement les courants d'idées familiers aux jeunes générations, dans la prédication, dans l'enseignement religieux, dans les cercles d'études, dans les directions individuelles ?

Comment les adapter aux différentes catégories d'âmes que nous voulons toucher, enfants, jeunes gens, adultes, travailleurs manuels ou intellectuels, pour qu'ils leur soient désirables et assimilables ? »

Est-il besoin de souligner que ce grave problème, — essentiel pourtant puisque faute de l'avoir résolu, les mouvements les plus généreux risquent d'être sans lendemain, ou à la merci de déviations regrettables, — en inclut beaucoup d'autres...

Par quelles méthodes chercherons-nous d'abord à nous donner ou à compléter une formation personnelle suffisante ? A quelles sources puiser ? Une méthode purement intellectuelle et livresque est-elle suffisante ? Et ne devons-nous pas être d'abord des hommes pour qui le monde des âmes existe, décidés par conséquent à infliger un démenti à une condamnation sommaire semblable à celle que prononçait naguère Albert Thibaudet dans la *Nouvelle Revue Française*, quand il écrivait ces lignes amèrement injustes : « Ce n'est pas seulement parmi les prêtres de campagne et dans les rangs inférieurs du clergé qu'on reconnaîtrait une foule de prêtres qui n'ont de l'âme — pour parler comme Newman — qu'une connaissance notionnelle ». N'est-il pas évident que nous ne donnerons jamais assez d'attention aux choses de l'âme et qu'il ne saurait y avoir de rayonnement

doctrinal profond en dehors de la vie religieuse personnelle, de la contemplation ?... N'y aurait-il pas lieu à ce sujet d'éprouver la valeur des méthodes traditionnelles de piété, parfois contestée à la légère ?

Au total, dans cette enquête à laquelle nous demandons à nos lecteurs de prendre une part active, c'est une doctrine de vie qu'il s'agit de dégager, celle-là même que les âmes attendent de nous et que Notre-Seigneur nous a si abondamment laissée en héritage.

E. DUMOUTET.

P. S. — A l'opportunité d'une enquête de ce genre, je ne puis pas ne pas trouver un bien consolant encouragement dans le tout récent discours de réception à l'Académie française de M. François MAURIAC. Avec quelle flamme l'éminent romancier n'a-t-il pas revendiqué les droits de la métaphysique chrétienne pour résoudre les problèmes humains, sociaux ou individuels ? Evoquant l'œuvre du dramaturge social Brieux, il n'a pu s'empêcher de constater combien à cet égard elle était déficiente et que ce n'est pas du seul perfectionnement des lois que nous devons attendre le remède des maux dont nous souffrons... Comment, l'indignation de l'écrivain devant la thèse qui tend à interdire aux travailleurs manuels et à réserver à une rare élite l'étude des problèmes religieux, ne trouverait-elle pas un écho parmi nous ?

E. D.

LA THÉOLOGIE MARIALE DE SUAREZ

I. — *Importance de la théologie mariale*

Célébrer les prérogatives de Marie, chanter ses louanges, développer ses titres à notre vénération et à notre amour, a toujours été comme un besoin des âmes chrétiennes. Malheureusement en cette matière, où l'on voudrait n'avoir à savourer que de l'exquis, la valeur des œuvres est loin d'avoir toujours répondu à la bonne volonté. Huysmans montrait un jour le diable prenant sa revanche des triomphes de la Vierge à Lourdes par la laideur des monuments destinés à la glorifier. Cela ne vaut pas seulement pour l'architecture. Plus d'une fois, des écrivains soucieux du bon renom de notre foi ont cru devoir s'élever contre les déficiences, les pauvretés de la littérature mariale. A propos de la dévotion au *Mois de Marie*, Louis Veuillot écrivait un jour : « Dans l'immense quantité de volumes qu'elle produit, ou plutôt qu'elle appelle chaque année, à peine en trouve-t-on quelques-uns qui ne laissent pas tout à désirer. Déclamations gauches et froides, textes mal ramassés, leçons sans doctrine, sans amour, trop souvent sans grammaire... Cependant la matière est riche, elle est inépuisable... » Il ajoutait, il est vrai, aussitôt et c'était justice : « Des ouvrages composés par des hommes pieux, instruits et qui savent écrire, montrent... que ce champ de mauvaises et folles herbes peut devenir un parterre charmant et un plantureux verger[1]. » Et néanmoins il avait certes bien raison de protester contre le pullulement stérile de tant de médiocri-

1. *Mélanges*, 2e série, t. 5, p. 605.

tés. Plus tard, Thureau-Dangin, se plaçant davantage au point de vue apologétique, remarquait que les puérilités rencontrées dans ces livres, censés représenter la dévotion catholique, pouvaient contribuer à retarder des conversions[1].

Quelle est la raison la plus profonde d'une si fréquente insuffisance ? C'est que l'on va au hasard, se fiant au sentiment et sans s'être imposé la tâche d'une étude approfondie. Dom Guéranger l'a fort bien noté : « Il ne suffit pas, pour honorer Marie, de chanter ses louanges et de se laisser aller au charme de son amour. Dans les choses de la religion, le sentiment procède de la foi, et la foi a besoin de s'agrandir et de se développer toujours par la contemplation des vérités qu'elle nous révèle.. C'est parce qu'on a négligé cette étude vivifiante que la compréhension des vérités de la foi a perdu quelque chose parmi nous. Les lieux communs ont trop souvent remplacé la doctrine solide, et on a trop laissé faire le sentiment qui, abandonné à lui-même, finit par s'épuiser[2]... » Il importe donc souverainement que ceux qui possèdent la science sacrée ne laissent pas à des improvisateurs sans autorité le soin de célébrer Marie. Si des personnes dévotes ont eu tort de croire qu'on pouvait écrire pour l'édification avec un peu de sentiment pieux, sans avoir assez pénétré la doctrine, des savants, de leur côté, ont eu tort de ne pas se servir assez de leur théologie pour les vrais besoins du peuple chrétien. On a pu reprocher autrefois à certains de s'étendre à perte de vue sur les anges, et de traiter par contre très brièvement de la Reine des anges, sujet cependant autrement utile pour la piété[3].

Suarez, à qui nous empruntons cette remarque, n'a pas mérité, lui du moins, qu'elle lui fût appliquée. S'il a été très long, trop

1. *La Renaissance catholique en Angleterre*, Introduction, p. LV.
2. Préface à la *Triple Couronne* du P. Foiré, p. VII.
3. On peut noter par contre que certains auteurs, auxquels ni la piété ni le savoir théologique ne manquaient, en accumulant les motifs pour exalter Marie, n'ont pas su assez choisir. L'historien de la théologie moderne, le P. Hurter, apprécie ainsi la célèbre *Theologia Mariana* (1653) de Christophe de Vega : « On trouve dans cette œuvre tout ce qui a jamais été affirmé, discuté, soutenu sur la très sainte Vierge; mais, malgré cette étonnante érudition, elle ne nous paraît pas d'une bien grande utilité : elle développe longuement d'innombrables questions inutiles, vieillies, parfois plus bizarres qu'édifiantes, peu conformes à la gravité de la théologie; elle donne trop aux conjectures et au sens accommodatice de l'Ecriture. » (*Nomenclator Litterarius recentioris theologiae catholicae*, t. 2, col. 12.) Le jugement du reste semble un peu sévère.

long peut-être, sur les anges, il a aussi développé avec un soin spécial tout ce qui regarde la Mère de Dieu, en proclamant tout d'abord qu'après ce qui regarde Dieu et son Christ, il n'y avait pas de matière plus profitable, plus relevée, ni ayant plus de prix ou plus de charme. Jamais l'on n'avait encore aussi largement traité cette partie de la théologie, et son illustre contemporain et rival, Gabriel Vasquez, a pu porter de lui ce témoignage : « Suarez a rendu un éminent service à la science sacrée, quand, le premier de tous, il a traité d'après la méthode scolastique et soumis à une critique théologique rigoureuse toutes les questions qui se rapportent à la vie et aux grandeurs de la Vierge Marie Notre-Dame[1]. » Nous voudrions, en ces quelques pages, non pas analyser ou résumer tout ce qu'a écrit Suarez sur la Sainte Vierge, ce que chacun peut faire aisément, mais attirer l'attention sur quelques-uns des aspects de sa doctrine où se montrent mieux son originalité et son mérite. De nos jours, où la curiosité se porte volontiers vers l'histoire de la piété et celle de la théologie, peut-être trouvera-t-on à cette lecture quelque intérêt, et, nous l'espérons aussi, quelque profit.

II. — *Difficultés du sujet au XVIe siècle*

Au moment où écrivait le grand théologien jésuite, il semble qu'il y eût un intérêt particulier à s'occuper de ces questions, que les circonstances rendaient plus difficiles. La dévotion catholique à la Sainte Vierge, qui s'était si magnifiquement développée au moyen âge et avait si puissamment contribué à christianiser les esprits et les mœurs, se voyait dès lors battue en brèche par la révolution protestante. Jusqu'alors tranquillement appuyée sur une possession immémoriale, il lui fallait maintenant se défendre, montrer ses titres. Parmi les novateurs, les uns renouvelaient à ce sujet d'anciennes hérésies depuis longtemps oubliées, comme ce Lucas Sternberger niant après Helvidius la virginité perpétuelle de Marie et soutenant que les « frères du Seigneur » étaient des enfants qu'elle aurait eus de saint Joseph ;

1. Cité par le P. de Scorraille, *François Suarez*, t. 1, p. 257. Le R. P., dans cette remarquable biographie, s'est arrêté en plusieurs endroits sur la doctrine mariale du grand théologien ; mais il l'a fait d'un point de vue assez différent du nôtre.

d'autres avançaient des témérités qui n'étaient venues encore à la pensée d'aucun lecteur des Evangiles, comme Luther s'appuyant sur les paroles de Notre-Seigneur à propos du centurion : « Je n'ai pas trouvé une si grande foi en Israël » pour exalter cette foi au-dessus de celle de Notre-Dame[1]. Tous d'ailleurs s'accordaient pour dénoncer dans le culte de la Vierge une damnable idolâtrie.

Toutefois, dans ces audaces et ces déclamations, il n'y avait au fond rien de bien redoutable ; il n'était pas malaisé d'y répondre. Mais il fallait aussi faire face à des difficultés, à première vue du moins, plus sérieuses. La critique commençait à s'exercer sur les textes historiques et littéraires, les religieux comme les profanes, et, de ce chef, quelques-uns des témoignages le plus souvent allégués jusque-là touchant les gloires de Marie se trouvaient frappés de suspicion. D'autres textes, tirés des manuscrits orientaux, commençaient à venir les remplacer avec avantage ; mais les explorations qui nous en ont livré le plus étaient encore à faire. En attendant, la base traditionnelle de la dévotion mariale semblait, sur quelques points, s'amincir.

D'autre part pourtant la piété du peuple fidèle entendait bien ne pas reculer. Il y a plus. Les fureurs destructrices de la Réforme n'étaient qu'un commencement. La période historique où l'on entrait verrait le monde se séparer de plus en plus de la religion. Pour garder leur ferveur au milieu de cette société sécularisée, de ce froid glacial pour les âmes, les catholiques auraient besoin de conserver pieusement et de développer encore tout ce que le moyen âge avait acquis de chaude intimité et de familière tendresse dans la méditation attentive des mystères les plus touchants de la vie humaine de Jésus ; et quelle place n'y avait-on pas faite à sa sainte Mère ! Cette place, semble-t-il, s'élargissait de plus en plus. Un courant irrésistible entraînait les foules chrétiennes à glorifier de plus en plus Marie. Les blasphèmes des protestants paraissaient aux meilleurs une raison de plus de redoubler envers elle de confiance et d'amour. Etait-ce le rôle des théologiens de se mettre en travers d'un mouvement où l'action du Saint-Esprit se montrait assez manifeste ? Nous rappelions

1. Cf. Suarez, *De Mysteriis vitae Christi*, disp. 5, sect. 3, n. 2 et disp. 19, sect. 1, n. 3.

tout à l'heure le droit et le devoir qu'a la science sacrée de contrôler les dévotions, sans quoi elles tourneraient vite en superstitions ; mais par contre quel malheur si des docteurs étroits et chagrins aboutissaient, par un purisme pédantesque, à contrister, à stériliser peut-être la foi populaire en l'arrêtant dans ses plus beaux élans !

III. — *Méthode de Suarez*

Ainsi, pour traiter de façon supérieure pareil sujet à cette époque de luttes, il fallait réunir bien des dons divers, il fallait se garder de dangers multiples et parfois opposés. Suarez semble avoir eu tout ce que l'on pouvait souhaiter pour le faire peut-être mieux qu'aucun autre : avant tout une piété profonde envers la Vierge. Il est de cœur profondément avec ces dévots de tous les âges, qui, en présence de cette merveille inouïe qu'est la maternité divine, ont inlassablement accumulé les louanges. Faisant œuvre de pure doctrine, il ne se livrera pas lui-même aux effusions de la piété, mais il fera tout pour les justifier, en les gardant des écueils. Son rare bon sens, sa grande sûreté doctrinale lui feront écarter sans hésitation tout ce qui est affirmation hasardée, mais en présence d'une proposition raisonnable tendant à rehausser la gloire de Marie, il inclinera toujours à l'admettre. Il saura réunir en foule les témoignages de la tradition sur les excellences de la Mère de Dieu, et il remplacera ainsi abondamment — sauf peut-être pour les périodes les plus anciennes — les textes que les progrès de la critique obligeaient dès lors ou obligeraient bientôt d'abandonner. Par ailleurs, avant tout scolastique et raisonneur, il en tirera par la dialectique tout ce qu'ils peuvent contenir, non sans revendiquer parfois expressément, nous le verrons, le droit au progrès dans la croyance. Enfin, appartenant à un ordre nouveau venu, n'étant pas retenu par de rigides traditions d'école, habitué à parcourir dans tous les sens le champ immense des écrits scolastiques, il pourra, en commentant saint Thomas, ne pas négliger les lumières qui viennent de Scot ; et par dessus tout, à l'exemple de ces maîtres vénérés, il n'oubliera jamais de

se rendre attentif, plus qu'à aucun théologien particulier, à la voix même de l'Église[1].

Nous venons de parler de son rôle de commentateur de saint Thomas. C'est en effet surtout en expliquant la IIIe partie de la *Somme*, et en commençant à parler, à la suite du Docteur angélique, des mystères de la vie du Christ, que Suarez a traité de la Mère de Dieu. Ses commentaires sont du reste d'un genre particulier. Entre les explications de la lettre des divers articles, dont s'étaient contentés Cajetan et le Ferrarais, viennent s'intercaler des dissertations abondantes, qui entraînent le lecteur parfois assez loin. Là-dessus d'aucuns l'accablent aussitôt du reproche de prolixité, opposant à ses développements volumineux la puissante sobriété du maître. Mais pourquoi être si exclusif ? Préférons sans doute la plénitude nerveuse de saint Thomas et accordons que Suarez a excédé en longueur ; sa phrase, toujours limpide, est volontiers redondante. Mais il y a place en théologie pour différents genres. Un disciple qui élucide patiemment tous les points obscurs, qui répond de son mieux à toutes les questions qui se peuvent poser, a bien aussi quelque mérite ; il a même droit, lui aussi, à son rang, au titre de maître.

Voici, dès le début, un bon exemple de sa manière. Le fondement de toutes les grandeurs de Marie, c'est d'être la Mère de Dieu. Aussitôt après avoir établi qu'elle a droit à ce titre, Suarez se demande quelle en est l'excellence. Saint Thomas n'avait pas traité le sujet *ex professo*, mais en passant, à propos d'autre chose, il avait donné quelques indications lumineuses : *habet quamdam dignitatem infinitam ; habet specialem affinitatem ad Deum*,

1. En nous exprimant ainsi nous ne prétendons nullement trancher en quelques lignes la question âprement discutée de l'éclectisme suarézien. Ce serait peut-être quelque peu impertinent. Les inventaires si complets, si honnêtes, si instructifs, que notre auteur aime à dresser des doctrines scolastiques, l'amènent-ils toujours à choisir en fin de compte la solution la meilleure ? Ne fait-il pas trop état parfois des positions nominalistes ? Nous n'avons pas ici à prendre parti sur ces questions d'ordre général, qui ne sont pas de notre sujet. Mais, quoi qu'il en soit, il est difficile de contester que du moins sa théologie mariale ait bénéficié de son éclectisme. Peu avant lui, des docteurs aussi méritants que Cajetan et Cano — il en fait lui-même la remarque — ne pouvaient encore se dégager des formules scolaires du XIIIe siècle pour acclamer, avec l'Église de leur temps, qui déjà penchait si fort en ce sens, l'Immaculée Conception de Marie ; ils n'y voyaient qu'une croyance d'une piété apparente. On pensera facilement après cela que ce fut un réel avantage pour Suarez d'être mieux placé pour écouter en toute liberté les divers maîtres du passé.

ce que Cajetan avait si heureusement développé en ces mots : *ad fines deitatis propria operatione naturali attigit.*

Tout est là, si l'on veut, et en vérité on ne peut dire plus ; mais il fallait encore mettre en lumière tout ce que contiennent ces précieuses formules, en montrer les bases traditionnelles, répondre aux difficultés scripturaires et patristiques en établissant quelques distinctions nécessaires. C'est ce que fait à merveille Suarez dans une dissertation de six grandes colonnes, pour conclure enfin, avec le sens catholique, qu'en deça de l'union hypostatique il ne saurait y avoir de dignité plus haute[1]. La notion de cette dignité en quelque manière infinie reviendra souvent par la suite pour éclairer ou justifier les différents privilèges de Notre-Dame.

Après la maternité divine, la première excellence que la piété chrétienne aime à reconnaître en Marie, c'est sa sainteté parfaite, en y comprenant sa perpétuelle virginité. Qu'elle fût toute sainte, cela était déjà indiqué dans saint Luc, et ce fut dans la pensée de l'Eglise dès les premiers temps[2]. Mais avant que toutes les conséquences en fussent déduites, de longs siècles devaient s'écouler, où les luttes ne manqueraient pas. On pouvait se demander d'abord si Marie avait été exempte de toute faute actuelle. L'un ou l'autre parmi les anciens, en particulier saint Chrysostomus excessit. » A plus forte raison repousse-t-il avec sée de vaine gloire. Mais au temps de Suarez, le consentement était acquis depuis longtemps sur le fait de son impeccabilité, bien qu'elle ne fût pas expliquée de même par tous, et notre auteur n'a qu'à répéter après saint Thomas : « In verbis illis Chrysostomus excessit » et à plus forte raison repousse-t-il avec indignation le dire de certains hérétiques modernes, « *impuden-*

1. *De Mysteriis vita Christi*, disp. 1, sect. 2.
De même encore saint Thomas, dans une simple réponse à une objection, avait indiqué en deux lignes que la Sainte Vierge n'avait pu mériter l'Incarnation elle-même, mais avait mérité, en usant de la grâce à elle communiquée, un tel degré de pureté et de sainteté qu'elle pût être choisie comme Mère de Dieu, *ut congrue posset esse Mater Dei* (*Summa Theologica*, 3a p., q. 2, a. 11, ad 3). Cela donne matière, dans Suarez, à deux amples dissertations, où la question est examinée sous toutes ses faces et résolue enfin dans le sens du saint Docteur : *Utrum Beata Virgo meruerit de condigno esse mater Dei : Utrum saltem de congruo meruerit Beata Virgo dignitatem Matris Dei* (*De Incarnatione*, disp. 10, sect. 7 et 8).
2. Cf. Neubert, *Marie dans l'Eglise anténicéenne*, p. 273.

tissimi haeretici », dénonçant dans la Vierge un péché grave de négligence, comparable au péché d'Eve, pour avoir laissé l'enfant Jésus rester seul à Jérusalem. Protestation nécessaire, puisque la question était ainsi soulevée ; elle nous rappelle que nous sommes au siècle de la Réforme, et que les jésuites sont, entre tous, les chevaliers de Notre-Dame en face des attaques des novateurs. Par ailleurs l'allégation n'est pas bien difficile à réfuter : un peu de réflexion suffit à en montrer l'inanité.

Mais, nous l'avons dit, à propos des louanges de Marie des questions plus délicates se posaient. Plusieurs pièces du haut moyen âge, très glorieuses pour elle, avaient été mises sur le compte des anciens Pères. Quelques-unes avaient eu une fortune considérable. Signalons en particulier la fameuse lettre *Cogitis me*, soi-disant de saint Jérôme à Paule et Eustochie, sur l'Assomption, d'une très belle doctrine assurément. Saint Thomas en avait tiré un témoignage touchant la plénitude de grâces, et le bréviaire romain en tirera les leçons du second nocturne pour l'Immaculée Conception[1]. Par contre, certains modernes, fiers de leur science, rejetteront en bloc de tels documents comme entachés de faux. Ainsi le janséniste Adrien Baillet mettra de côté les plus belles louanges mariales de saint Bernard, sous prétexte qu'il s'est inspiré de textes patristiques apocryphes. Suarez nous offre plus de nuances dans ses appréciations. Sur des pièces de ce genre, il accepte en principe le verdict des savants de son temps, bien que pas toujours de façon assez décidée : n'en faisons pas une critique, ce n'est point son métier. Mais une fois reconnu que tel ouvrage n'est pas authentique, ne peut-on rien en retenir ? A propos de l'écrit que nous citions à l'instant et de plusieurs autres, il note qu'en tout cas l'auteur était un homme illustre dans l'Eglise, insigne par sa piété, sa doctrine et son antiquité, et que par conséquent la croyance dont il témoigne doit être tenue pour ancienne et autorisée[2]. Les érudits de nos jours, qui reconnaisent généralement dans le Pseudo-Jérôme saint Ambroise Autpert, abbé de Saint-Vincent du Vul-

1. Il semble bien en effet que l'absence de toute faute en Marie y est affirmée si complète qu'elle va jusqu'à l'exclusion du péché originel lui-même : « *Vere hortus deliciarum... sicque conclusus, ut nesciat violari, neque corrumpi ullis insidiarum fraudibus.*

2. *De Mysteriis*, disp. 21, sect. 2, n. 4.

turne au VIII[e] siècle, ne s'inscriront pas en faux contre une telle appréciation[1]. Replacée ainsi à sa véritable époque, sa lettre sur l'Assomption montre clairement la croyance de plus en plus assurée à la pureté parfaite de Marie.

IV. — *L'Immaculée Conception*

La question de l'Immaculée Conception n'était point cependant au temps d'Autpert explicitement posée; elle devait l'être à l'époque scolastique, et l'on sait qu'alors les docteurs les plus en vue, préoccupés de sauvegarder avant tout l'universalité de la rédemption, s'y montreraient d'abord généralement opposés. Cette ancienne opposition restait, au temps de Suarez, le principal obstacle, presque le seul, au triomphe complet de la pieuse croyance. Commentant saint Thomas, il ne pouvait éviter de donner nettement son avis là-dessus. Entièrement acquis au privilège de Marie, qu'allait-il faire en présence des textes qui la nient ? Nous avons vu depuis, et jusque de nos jours, des écrivains, parfois de valeur, tirer à eux ces textes gênants et, à force de subtilité, en faire sortir le contraire de ce qu'ils disent à un lecteur sans parti parti pris. Excusons-les, si l'on veut, en raison de leur attachement au maître vénéré, chez lequel ils ne veulent point consentir à reconnaître l'erreur. Faute regrettable toutefois et qui ne tend à rien moins qu'à discréditer la science catholique. C'est un honneur pour Suarez de n'y être pas tombé : lui jésuite, défenseur attitré de l'Immaculée Conception, il reconnaît sans ambages que saint Thomas l'a combattue. Cela fait, il ne renonce pas pour autant à le faire témoigner à sa manière en faveur de la chère doctrine.

Il remarque d'abord que les arguments apportés dans la *Somme* pour écarter de la Sainte Vierge toute faute actuelle doivent logiquement s'appliquer aussi à la faute originelle. Mais un point surtout rapproche le saint Docteur des défenseurs de la Conception Immaculée, c'est son respect profond de l'Eglise romaine. De son temps, elle n'avait encore rien dit de positif à ce sujet ; elle avait seulement laissé s'établir la fête en plusieurs endroits sans élever de protestation. C'en est assez pour que saint Thomas tienne grand compte de cette attitude. « Bien que l'Eglise ro-

1. Cf. l'éloge que fait de cet auteur Dom Morin, cité dans le *Dictionnaire d'Histoire ecclésiastique*, t. 2, col. 1116.

maine, écrit-il, ne célèbre pas la Conception de la Bienheureuse Vierge, elle tolère la coutume de quelques Eglises qui la célèbrent. Une telle coutume n'est donc pas entièrement à réprouver[1]. » Puis il explique que, Marie ayant été sanctifiée dès le sein de sa mère — il l'a établi dans l'article précédent — et à un moment que nous ignorons, on fête au jour de sa conception cette sanctification, bien que la conception elle-même n'ait pas été sainte. Après cela, Suarez a beau jeu pour nous dire que si le saint Docteur avait vu l'état des choses au xvi[e] siècle, il aurait modifié son avis. A cette époque, depuis deux cents ans déjà, l'Eglise romaine fête elle-même l'Immaculée Conception et accorde des indulgences à ceux qui l'honorent. De plus, l'explication hasardée par saint Thomas est devenue bien difficile à tenir : l'office romain approuvé par Sixte IV fait mention expresse de la Conception, et le même pontife dans les bulles *Cum praeexcelsa* et *Grave nimis* appelle cette Conception pure et immaculée.

Oui, depuis qu'au déclin du xiii[e] siècle, Duns Scot, le premier et tout seul alors dans l'Université de Paris, avait défendu l'Immaculée Conception, montrant victorieusement qu'elle pouvait se concilier avec l'universelle rédemption, la situation avait bien changé. Maintenant la pieuse croyance était partout à l'honneur ; les maîtres parisiens, tous les premiers, s'engageaient à la soutenir ; et les attaques des hérétiques, alléguant que c'était une faute grave et une erreur dans la foi de la fêter, n'étaient qu'une recommandation de plus. Après trois siècles de discussions, on pouvait dès lors tenter une synthèse. C'est ce que fait mieux qu'aucun autre Suarez. Toute sa dispute 3[e], sur le moment de la première sanctification de la Vierge, est un véritable chef-d'œuvre. On sent qu'il s'y est appliqué avec amour. Dans la section 4 sont écartées les difficultés dialectiques contre l'idée d'une sanctification simultanée avec la conception. Puis vient la section 5, spécialement consacrée aux preuves positives de la thèse et à la réponse aux objections : large exposé d'ensemble (26 colonnes) et tel qu'il n'avait pas, je crois, été tenté jusque-là. Indications scripturaires, consentement de plus en plus marqué de l'Eglise, anticipations patristiques, enfin arguments de rai-

1. *Summa Theologica*, 3 a p., q. 27, a. 2, ad. 3.

sons, tirés de la convenance d'un tel privilège et de la très sage providence de Dieu, tout est développé et aligné dans une magnifique ordonnance. C'est triomphal, et l'objection même se retourne en preuve : la rédemption doit être universelle, sans doute, mais sa gloire serait-elle complète, si elle n'avait pas été, une fois au moins, préventive ?

Signalons, parmi les arguments de convenance, le onzième, spécialement intéressant. « Il importait beaucoup à l'honneur du genre humain et à la plénitude des bienfaits de Dieu envers nous que non seulement une nature humaine dans le Christ, mais encore une personne humaine créée jouît d'une innocence perpétuelle et ne fût à aucun moment soumise au démon. » Ne trouvons-nous pas là l'inspiration foncière de cet « humanisme dévot », qui, en réaction contre le pessimisme outrageant de Calvin, se plaisait à exalter l'humanité régénérée dans le Christ ? Le point de vue théocentrique n'est pas négligé pour autant, puisque l'auteur ajoute aussitôt : « Cela importait aussi à la consommation des œuvres divines et à la perfection du royaume céleste, en vue de la majesté et de la dignité de la reine, et pour que toutes les sortes de grâce et de miséricorde y resplendissent. »

Très zélé pour l'affirmation du privilège de Notre-Dame, Suarez repousse cependant, même en ce point, ce qui lui paraît vue excessive et peu fondée. Quelques-uns alors s'efforçaient d'établir que non seulement la Vierge n'avait pas contracté le péché originel, mais qu'elle n'avait même pas été soumise à l'obligation de le contracter ; non seulement elle aurait été soustraite à l'application de la loi, mais elle n'aurait pas été comprise sous la loi. Cette position ne lui paraissait pas sauvegarder suffisamment la réalité de la rédemption de Marie[1]. « Ce n'est qu'une conjecture, dit-il, qui a une certaine apparence de piété ; cela ne peut suffire pour nous faire abandonner un tel poids d'autorités [tous les témoignages scripturaires et traditionnels sur l'universalité de la loi de mort venue du péché d'Adam et sur l'universalité de la rédemption]. De plus cette conjecture elle-même manque

1. Il fut amené deux fois à traiter cette question : au commencement de sa carrière, dans le *De Mysteriis vitae Christi*; puis, sur la fin, pour satisfaire un correspondant qui lui demandait s'il n'avait pas changé : il répond qu'il n'en est rien. Ce dernier travail, écrit en espagnol, a été traduit en latin et inséré dans la dispute sur le péché originel de son traité *De Vitiis et Peccatis*.

de portée... Que la bienheureuse Vierge ait été comprise sous la loi du péché, si de fait il n'a jamais été en elle, cela ne déroge en rien à sa parfaite sainteté et pureté, cela montre seulement l'origine et l'infirmité de sa nature, qui a pu être assez complètement guérie par la grâce pour qu'aucun défaut n'apparaisse dans sa personne même... Et par ailleurs il convenait hautement à la divine Providence qu'elle fût comprise avec toute la nature humaine dans la volonté d'Adam, pour qu'éclatât davantage l'universelle dignité du Rédempteur et que l'efficacité de sa grâce brillât plus parfaitement dans sa Mère[1]. » Enfin, remarque-t-il, prendre cette position extrême, c'est donner des armes aux adversaires de l'Immaculée Conception. On voit que l'enthousiasme de la piété, même sur les points qui lui tenaient spécialement à cœur, ne l'entraîne pas hors des voies les plus traditionnelles et les plus sûres. Son opinion semble bien en effet la plus fondée et elle est restée de beaucoup la plus commune.

En terminant cette vaste étude sur la Conception Immaculée, Suarez se demande quelle est la note de la thèse et si elle pourrait être définie. Quelques auteurs, s'appuyant sur le concile de Bâle, considéraient déjà la question comme tranchée ; il rejette cette manière de voir, n'admettant pas l'autorité de ce concile. Mais il enseigne sans hésiter que l'Eglise, quand elle voudra, pourra la trancher ; ce qui l'amène à exposer quelques vues intéressantes sur le progrès dogmatique. Déjà dans la préface de ses études sur la Sainte Vierge, il avait écrit : « Ce n'est pas sans une intention spéciale du Saint-Esprit que quelques-unes des prérogatives de la Mère de Dieu n'ont pas été consignées dans l'Ecriture ni exprimées dès le début dans une tradition bien claire, pour que l'occasion fût offerte aux fidèles de méditer davantage ces mystères, de parler et d'écrire sur la Vierge, en exploitant par le raisonnement les principes de la foi[1]. » Belle et noble tâche assignée à l'intelligence et à la piété ! Et, pour le dire en passant, conception autrement large et humaine que celle des premiers protestants voulant effacer de la religion tout ce qui ne se retrouve pas dans le texte même des Livres Saints. Il avait noté aussi qu'on pouvait légitimement et à l'exemple des Pères eux-mêmes user beaucoup dans ce travail des arguments de con-

1. *De Mysteriis*, disp. 3, sect. 2, n. 6.

venance. Puis, traitant de la Conception Immaculée, il a donné comme digne d'attention que les anciens Pères ont peu parlé de ce privilège. « Il n'y a pas à s'en étonner, a-t-il ajouté, soit parce que le Saint-Esprit enseigne l'Eglise peu à peu, soit parce qu'ils étaient occupés à expliquer et à défendre des mystères plus importants et plus nécessaires. » Ici enfin il nous livre toute sa pensée : « Cette vérité, dit-il, est surnaturelle ; elle importe beaucoup au bien de l'Eglise et à la piété ; les choses en peuvent venir à un tel point que, sans révélation nouvelle et explicite, l'Eglise ait des motifs suffisants de la définir dans la révélation divine implicite et tacite, suffisamment proposée. » Ainsi a-t-on fait déjà pour les habitudes infuses, la canonicité de certains livres de l'Ecriture, l'absence de tout péché véniel dans la Vierge elle-même... « Pour une telle définition, il suffit qu'une vérité surnaturelle étant implicitement contenue dans la tradition ou l'Ecriture, le consentement de l'Eglise devenant de plus en plus général en ce sens sous l'influence du Saint-Esprit, l'Eglise puisse enfin interposer son autorité... » C'est ce qui a lieu ici : « Le consentement de l'Eglise devient de plus en plus universel, non sans grand profit pour les âmes, et, on peut bien le croire, non sans une motion spéciale du Saint-Esprit, qui manifeste peu à peu à l'Eglise que la *plénitude de grâce* de la Vierge doit être ainsi entendue[1]. »

A-t-on remarqué cet argument, que nous pourrions qualifier de pragmatique : la pieuse croyance ne s'est pas répandue sans grand profit pour les âmes ? Le R. P. Pinard de la Boullaye écrivait un jour très justement contre certaine méthode soi-disant critique qui prétend écrire l'histoire des dogmes en s'en tenant uniquement à la lettre des textes : « L'important est de ne pas considérer le « dépôt » comme un bloc de sons, de rites ou d'écriture, indépendamment des âmes où il vivait, de l'amour qui s'en nourrissait, et qui devait, jusqu'à la fin des temps, en assurer à la fois l'intelligence et la transmission[2]. » On voit que Suarez savait déjà noter cette nécessité de ne pas considérer le dogme uniquement du côté des formules abstraites qui le protègent, mais aussi du côté des âmes qui en vivent.

1. *Op. cit.*, disp. 3, sect. 6, n. 4.
2. *Dictionn. apologétique*, art. *Dogme*, t. 1, col. 1157.

V. — *De quelques autres privilèges de Marie*

La doctrine de l'Immaculée Conception était alors celle qu'il importait le plus d'établir pour la gloire de Notre-Dame. Ce point acquis, elle apparaissait dès lors comme plus intimement associée à la victoire de son Fils sur le péché, formant avec lui comme un ordre à part, élevée au-dessus de toutes les autres créatures. Dès lors la piété, qui ne dit jamais assez, devait essayer de se représenter un peu la suréminence de ses perfections. Suarez ne manque pas d'examiner les questions qui peuvent se poser à ce sujet. Il nous montre, en s'appuyant surtout sur les textes liturgiques, la Vierge ayant, dès le premier instant de son existence, une grâce plus abondante que n'en eut jamais aucun ange, ni aucun saint à son entrée dans le ciel. Puis il la voit croissant en sainteté à chaque moment de sa vie par les actes de plus en plus fervents qu'elle multiplie sans cesse ; enfin, à son dernier jour, ayant plus de grâce que tous les anges et tous les saints réunis.

Cette dernière proposition pouvait alors sembler nouvelle ; Suarez était le premier théologien à la formuler ainsi en termes précis. Ecoutons-le nous parler lui-même de son initiative ; nous y verrons un bon exemple à la fois de son sérieux, de sa prudence et de sa modestie : « Lorsque, nous dit-il, à la prière d'hommes graves[1], j'entrepris de traiter cette question à l'Université de Salamanque, je penchais beaucoup pour cette opinion, mais, retenu par l'apparence de nouveauté, je n'osai pas la trancher de moi-même ; je consultai donc des Docteurs très sages et très versés dans la théologie : à tous elle parut pieuse et probable. » Il montre bien en effet qu'elle n'est pas sans fondement.

1. Il s'agit ici des Pères Balthazar Alvarez et Martin Guttierez. L'idée avait d'abord été lancée par le bienheureux Jean d'Avila dans un sermon sur les grandeurs de la Sainte Vierge. Les deux Pères susnommés, grands dévots de Marie, en ayant eu connaissance, résolurent de propager cette doctrine. Mais il fallait d'abord, par des preuves solides, la rendre inattaquable : ils s'adressèrent pour cela au jeune Suarez, qui achevait alors sa théologie. Il s'en acquitta à merveille et plus tard inséra le fond de son travail dans son volume *De Mysteriis vitae Christi*. (Scorraille, t. 1, p. 106-109).

Quoique les anciens Pères ne l'aient pas exprimée en propres termes, cependant, en parlant de la grâce et de la gloire de la Vierge, ils poussent si loin leurs louanges qu'ils semblent bien suposer en elle une telle perfection. Et là-dessus les citations s'accumulent, vraiment impressionnantes. A ces témoignages viennent s'ajouter de pieuses conjectures. Suarez, en vrai scolastique, excelle à rapprocher les différents privilèges de Notre-Dame et à tirer argument des uns aux autres. Notons spécialement l'usage qu'il fait ici du rôle de la Mère de Dieu dans l'économie de notre salut : celle par qui arrivent aux âmes toutes les grâces doit avoir à elle seule autant de grâces que toutes les âmes ensemble[1]. Nous retrouverons plus bas cette idée de la médiation universelle de Marie, mais nous pouvons remarquer dès maintenant que, l'Eglise se déclarant de plus en plus dans ce sens, la proposition dont il s'agit ici s'en trouve aussi corroborée.

Nous pouvons d'ailleurs ajouter que Suarez a si bien plaidé sa cause qu'il a entraîné à sa suite toute la théologie moderne. Cette thèse, qu'il avançait presque timidement, en l'avouant nouvelle dans la forme, est devenue après lui doctrine commune. Les auteurs des écoles les plus diverses s'y sont ralliés ou l'ont même dépassée en reportant au début de l'existence de Marie ce que Suarez avait dit de son dernier état. Tel est le cas par exemple de saint Alphonse de Liguori, et, tout récemment encore, des Pères Hugon et Garrigou-Lagrange. L'affirmation prend ainsi encore plus d'ampleur ; peut-être n'est-elle pas aussi solidement établie.

Il n'est pas de notre propos de parcourir maintenant tout ce que nous dit Suarez des merveilles accomplies en Marie depuis sa conception jusqu'à sa mort et à son assomption. Contentons-nous d'indiquer quelques points plus saillants, plus révélateurs de son esprit et de sa méthode. Notons le parti qu'il sait tirer d'un principe posé par saint Thomas à propos de la sanctification de la Vierge dans le sein de sa mère : tout privilège accordé à un saint quelconque doit être a fortiori affirmé de la Reine des saints. Suarez développe ce principe et l'utilise en plus d'une occasion. Il en conclut en particulier que, comme Jean-Baptiste

1. *Op. cit.*, disp. 18, sect. 4, n. 12, 13, 14.

reçut, dès le sein de sa mère, en même temps que la grâce divine, l'usage de la raison et put dès lors mériter, il en fut ainsi de la Vierge dès sa conception. Pieuse pensée, qu'il ne donne d'ailleurs que comme probable[1]. C'est par contre chose parfaitement certaine, en tant qu'affirmée sans hésitation par les plus anciens Pères, que Marie eut, dès l'annonciation, une foi parfaite en la divinité de son Fils ; aussi l'insinuation d'Erasme qu'elle ne l'aurait pas adoré aussitôt après l'enfantement, ne le connaissant pas encore comme Dieu, doit être rejetée comme « impie et hérétique, contraire au sentiment et à la tradition de toute l'Eglise[2]. »

En général, Suarez accorde volontiers à Marie une connaissance très parfaite des choses divines et même des choses naturelles qui peuvent servir à mieux comprendre les données de la foi. Ne nous en étonnons point. Les théologiens catholiques n'ont jamais fait le « procès de l'intelligence », ils ont toujours grandement estimé la science et les sciences, attentifs seulement à maintenir leur hiérarchie en gardant toujours le premier rang à celle de Dieu et du salut. Suarez donc insiste longuement sur la science de la Vierge et il l'étend beaucoup ; il prend soin cependant de ne rien admettre à ce sujet d'arbitraire et d'invraisemblable. Quelques-uns avaient supposé en Marie la science infuse de tout ce qui regarde l'homme et la nature. Il préfère ne pas les suivre, faisant remarquer que c'est là une idée inconnue aux saints Docteurs et aux anciens théologiens, et que c'eût été peu utile, soit en vue de la fin dernière, soit pour le rôle de Notre-Dame ici-bas[3]. Toujours le souci de garder contact avec la tradition et de ne pas se laisser conduire au gré de la fantaisie pieuse.

VI. — *Marie au Calvaire et à la Résurrection*

Dans le même esprit, il prend position nettement contre tout évanouissement ou spasme de la Vierge au temps de la Passion, soit à la rencontre de son Fils, soit au pied de la Croix. Et pour-

1. *Op. cit.*, disp. 4, sect. 7.
2. *Op. cit.*, disp. 19, sect. 2, n 4.
3. *Op. cit.*, disp. 19, sect. 5.

tant cette idée, où se complaît volontiers une piété sentimentale, était alors très répandue. Suarez ne l'ignore pas et se montre parfaitement informé des autorités dont on pouvait l'appuyer : *Dialogue sur la Passion du Seigneur*, attribué à saint Anselme ; *Lamentations de la Vierge*, mises sur le compte de saint Bernard ; *Méditations sur la vie du Christ*, que tous croyaient de saint Bonaventure ; Denys le Chartreux, Ludolphe, saint Laurent Justinien, Sixte de Sienne. De plus « ceux qui racontent l'histoire de la Terre Sainte ou la décrivent disent qu'il y avait autrefois sur le chemin du Calvaire une église, dont on voit encore les ruines, qui portait le nom de *Sainte Marie du Spasme*, parce qu'en ce lieu la bienheureuse Vierge avait rencontré son Fils portant la croix et, de douleur, était tombée inanimée. » Enfin il note que telle est bien l'opinion populaire et que les peintres s'y conforment. Et cela nous rappelle quel éclat a donné à cette scène le *Spasimo* de Raphaël. Nous pouvons voir là, nous dirait sans doute M. Emile Mâle, un trait du courant pathétique qui entraîne les XIVe et XVe siècles.

Mais, dès 1506, Cajetan, dans son opuscule *De Spasmo Beatae Virginis Mariae*, s'élevait contre cette opinion. Il établissait qu'une telle faiblesse, contraire à la maîtrise parfaite de l'âme sur le corps, ne convenait pas à la Mère de Dieu. Suarez se rallie entièrement à ses conclusions. Quant aux autorités alléguées en sens opposé, il note qu'elles sont assez récentes et que les auteurs plus anciens « non seulement ne parlent pas de cette façon, mais indiquent souvent le contraire. » Puis il fait appel à la critique : « Le livre des *Lamentations de la Vierge* est compté parmi les œuvres incertaines de saint Bernard. Le *Dialogue sur la Passion* attribué à saint Anselme m'est très suspect : ce n'est pas son style ; puis il contient beaucoup de choses peu dignes de sa gravité et de sa science, comme lorsqu'il prête à la Vierge, à la vue du coup de lance, des lamentations et des cris. » Et par contre des textes très authentiques de saint Anselme, de saint Bernard, de saint Bonaventure, et même, au XVe siècle, de saint Antonin, exaltent la fermeté inébranlable de Marie. Pour les peintres, tout en rejetant leur autorité, Suarez en parle avec une bienveillance qu'il est bon de noter : « Il ne faut pas en cela,

dit-il, se fier aux peintures, qui peuvent refléter seulement l'opinion populaire ou qui n'ont su représenter autrement la douleur immense de la Vierge[1]. »

Tout autre est l'appréciation de notre auteur sur la tradition qui fait apparaître Notre-Seigneur à sa Mère aussitôt après être sorti du tombeau. « Il faut croire, dit-il, sans hésitation, que le Christ, après sa résurrection, est apparu tout d'abord à sa Mère. La chose est d'elle-même si vraisemblable que, presque sans controverse, elle s'est fait admettre de tous les fidèles et des Docteurs ; c'est la pensée de tous les écrivains catholiques qui ont touché cette question[2]. » Les Pères anciens en ont peu parlé, il est vrai, parce qu'ils expliquaient seulement ce que les évangélistes avaient écrit. On en trouve cependant des traces dès l'antiquité, par exemple dans Sedulius au v[e] siècle. Puis, selon la remarque de l'abbé Rupert, l'antique station romaine à Sainte-Marie Majeure le jour de Pâques semble la supposer : la dévotion chrétienne veut aller féliciter la Vierge de sa joie. Quant au texte de saint Marc (16, 9) nous disant que Notre-Seigneur est apparu d'abord à Marie-Madeleine, Suarez montre fort bien qu'il n'est pas décisif : les évangélistes ne parlent que des apparitions à ceux qui devaient être les témoins de la résurrection, ou dont la foi avait besoin d'être raffermie ; le cas de la Sainte Vierge est tout à fait hors de leur perspective.

Cependant cette croyance, si générale parmi les fidèles et parmi les auteurs spirituels (saint Ignace la mentionne deux fois dans ses *Exercices*), commençait dès le temps de Suarez à être discutée plus qu'il ne pensait, semble-t-il. Au XVIII[e] siècle, le do-

1. *Op. cit.*, disp. 4, sect. 4 et disp. 41, s. 2, n. 9-11. On voit d'après cela les réserves qu'il faut faire sur cette appréciation de Charles Flachaire touchant l'épisode du spasme : « Le moyen-âge, et surtout le XV[e] siècle, puis les Jésuites en avaient mis en relief saisissant le facile pathétique : chez Gibieuf [de l'Oratoire] la douleur de Marie est moins grossière. » (*La Dévotion à la Sainte Vierge dans la première moitié du XVII[e] siècle*, dans la *Revue d'histoire des Religions*, 1915, t. 72, p. 375). Le premier théologien de la Compagnie de Jésus, qui a eu chez elle une si large influence, s'étant déclaré nettement contre ce « facile pathétique » et cette « douleur grossière », il serait juste de ne pas attribuer aux Jésuites en général de s'en être fait les propagateurs. Mais, puisque nous citons cet auteur, nous devons citer aussi cette phrase, bien meilleure, de sa conclusion : « L'historien des choses religieuses doit se faire indulgent à ces écarts de sensibilité, à ces envols d'esprit, s'ils sont... la condition de l'énergie féconde qui inspire les tours de force et les chefs d'œuvre conquérants de l'apostolat. » (*Revue d'histoire des Religions*, t. 73, p. 127.)

2. *Op. cit.*, disp. 49, sect. 1, n. 2.

minicain Hyacinthe Serry, dans ses *Exercitationes historicae, criticae, polemicoae de Christo ejusque Virginie matre* (1719), dirigea contre elle une attaque à fond[1]. Il cite dans son sens Estius, Jansénius de Gand, Noël Alexandre et quelques autres. Il ne nomme pas Suarez, mais s'en prend surtout à Rupert, Eadmer et Catharin. Il discute cependant et d'une façon serrée la plupart des arguments de notre auteur, sans toutefois, à notre sens, emporter la conviction. Il paraît s'inspirer d'une critique trop méticuleuse, influencée peut-être inconsciemment par les méthodes protestantes. En tout cas les exégètes de nos jours ne lui donnent pas raison. Dans les deux derniers grands commentaires des Evangiles, ceux du P. Knabenbauer et du P. Lagrange, Suarez est cité et suivi. Le P. Lagrange écrit excellemment : « Même ce *primo* [de saint Marc, parlant de l'apparition à Marie-Madeleine] n'empêche pas de penser que Jésus a apparu tout d'abord à sa très sainte Mère. Il y a ici comme trois ordres d'apparitions. Celles aux apôtres et aux disciples, dont parle saint Paul, et qui sont la source du témoignage doctrinal de l'Eglise enseignante ; celles aux saintes femmes dont Jésus a voulu récompenser la fidélité, et qui préparent celles dont les apôtres ont été favorisés ; enfin l'apparition à Marie, qui n'avait pas été relatée dans les documents officiels de l'Eglise, puisque tout se passait entre le Fils et sa Mère, dans cet ordre suréminent où elle est placée. »

VII. — *Marie, Mère des hommes. Conclusion*

Notre exposé serait par trop incomplet si nous laissions entièrement de côté ce que nous dit Suarez sur les rapports de Notre-Dame avec nous et sur nos devoirs envers elle. Il y consacre deux disputes, la 22e et la 23e du *De Mysteriis vitæ Christi*. Et là encore il s'est montré un précurseur. Cette idée, chère à la piété du xxe siècle, que toutes les grâces nous sont distribuées par l'entremise de Marie, cette doctrine que les théologiens enseignent communément aujourd'hui et en l'honneur de laquelle Benoît XV a même concédé la célébration d'une fête spéciale, celle de Marie médiatrice de toutes les grâces, Suarez a été, parmi les auteurs scholastiques, un des premiers à la soutenir. « Sa prière, dit-il, est plus universelle [que celle des autres saints], car tout ce qu'ils obtiennent, ils l'obtiennent d'une certaine façon par la

1. *Op. cit.*, exercit. 60, p. 424-426.

Vierge, parce que, comme dit saint Bernard, elle est la médiatrice auprès du Médiateur et comme le cou par lequel l'influence de la tête descend au corps[1]. » Quant au culte que les chrétiens doivent à leur Mère du ciel, dès cette époque on ne pouvait guère à ce sujet dire du nouveau ; mais il fallait la défendre contre les protestants, et Suarez, à la suite de Canisius et de Bellarmin s'en acquitte fort bien, non seulement dans les disputes que nous venons de mentionner, mais aussi dans son *De Oratione*, où il commente les principales prières mariales : *Ave Maria*, *Salve Regina*, Litanies. Signalons, dans l'explication du *Salve Regina*, une excellente réponse aux attaques contre la formule : *Et Jesum, filium tuum, post hoc exsilium ostende.* « C'est, remarque notre théologien, une façon de parler assez en usage, lorsque nous sollicitons l'intercession de quelqu'un, de lui demander la chose qu'il doit obtenir comme s'il devait lui-même la donner ; non pas que nous le prenions pour le donateur, mais pour montrer notre confiance en lui et le grand cas que nous faisons de son intercession[2]. » C'était d'avance condamner ces bréviaires gallicans et jansénisants du XVIII[e] siècle, où l'on pousserait le purisme théologique jusqu'à corriger l'*Ave maris stella : Mala nostra pelli, bona posce dari !*

Si maintenant pour conclure nous jetons un regard d'ensemble sur cette pieuse théologie, nous remarquerons sans peine que la polémique y tient bien peu de place, beaucoup moins même qu'il ne semblerait d'après notre exposé, qui, se plaçant au point de vue historique, a dû insister davantage sur ces conflits du temps. On a cru pouvoir écrire que, dans les ouvrages consacrés jadis par les jésuites à la Sainte Vierge, « sous les fleurs grondait souvent le courroux envers les protestants, ennemis de ce

1. *De Mysteriis*, disp. 23, s. 3, n. 5.
2. *De Oratione*, lib. 3, c. 9, n. 22.

Le lecteur se demandera peut-être ce que Suarez eût pensé de la IX[e] Provinciale et de la féroce exécution des pratiques mariales suggérées par ses confrères. Il est à croire que son solide bon sens n'eût pas été bien ému par l'éloquence passionnée de Pascal, impitoyable à la piété des âmes faibles. Lui qui, dans son *De Poenitentia*, avait si bien fait valoir le prix de la crainte, même simplement servile, qui, dans son *De Oratione*, avait si bien établi que les promesses faites à la prière ne s'adressent pas à la seule prière du juste, il n'aurait pas eu de peine à défendre les auteurs incriminés. Il aurait fait remarquer que, pour être salutaires, il n'est pas nécessaire que les pratiques de dévotion envers Marie « partent d'un mouvement de charité, comme dans les Saints » ; qu'elles le sont aussi chez les pécheurs désirant sincèrement leur conversion ; et il aurait facilement montré que le P. de Barry lui-même n'avait jamais dit autre chose.

culte marial...[1] » Je me demande si cette impression n'est pas en grande partie subjective. En tout cas ce n'est pas celle qu'on éprouve en lisant Suarez. A part les quelques endroits où il a eu, par devoir de théologien, à réfuter les dires des novateurs, il apparaît tout entier au désir de glorifier la Vierge, sans guère songer à ses ennemis. Homme intérieur, il savait bien que, pour réparer avec surabondance les ravages faits par l'hérésie, ce qui importait n'était pas tant de confondre ses suppôts que d'augmenter la vitalité chrétienne des catholiques. Quelles merveilles ne feraient-ils pas si chacun d'eux était vraiment ce que sa foi lui demande d'être ! Faire resplendir à leurs yeux les grandeurs de leur divine Mère, quel moyen puissant de les y déterminer ! Aux XVIe et XVIIe siècles, d'innombrables écrivains spirituels l'ont fait en s'efforçant d'y mettre tout leur cœur. Le rôle de Suarez n'était point tout à fait le même : théologien avant tout, il lui fallait exposer rigoureusement la doctrine et non pas s'employer directement à la faire pénétrer dans les âmes. Mais pour fournir d'un enseignement solide, substantiel, riche de toutes les ressources du dogme, les conquérants de l'apostolat, il a été incomparable. C'est vraiment le guide que prédicateurs et écrivains ont suivi en rangs serrés en glorifiant la Vierge.

Aujourd'hui encore il remplit en partie le même rôle. Si peut-être on le consulte un peu moins, c'est surtout, je crois, parce que le meilleur de sa doctrine a depuis longtemps passé dans les nombreux ouvrages qui s'en sont inspirés[2]. Il est permis de penser cependant qu'on ne perdrait rien à remonter à la source. En tout cas il faut souhaiter vivement que la théologie mariale garde toujours le caractère qu'il a su lui donner : caractère de prudence et de sûreté dans les affirmations dogmatiques, et en même temps de largeur bienveillante, prête à encourager tout ce qui est acceptable dans les effusions de la piété populaire. Le but à atteindre est parmi les plus excellents : il s'agit de glorifier devant les hommes le chef-d'œuvre de la création afin de les porter davantage vers le Créateur. L'exemple de Suarez montre à merveille comment on y peut réussir.

G. NEYRON.

1. Charles Flachaire, *Revue d'histoire des Religions*, t. 72, p. 334.
2. Peut-être aussi est-on écarté parfois parce que ses disputes sur la Vierge sont comme enfouies dans ses énormes volumes. Celui qui éditerait à part tout ce qu'il a écrit sur ce sujet, cher entre tous, rendrait, je crois, un vrai service.

LE " TRANSFORMISME "

AU CATÉCHISME DE PERSÉVÉRANCE

QUESTIONS CONNEXES

La critique philosophique du transformisme nous a conduits à cette double conclusion : le transformisme mécaniste et matérialiste, qui a la prétention de rendre inutile la *cause première*, est une *absurdité ;* le transformisme qui *laisse à Dieu sa place et son rôle* n'est nullement incompatible avec la doctrine catholique.

Toutefois, par la faute peut-être de certains apologistes qui ont trop attiré l'attention sur des difficultés plus apparentes que réelles, cet examen général ne donnera pas à tous les esprits pleine satisfaction et ne leur apportera pas les apaisements qu'ils souhaitent.

On nous demandera spécialement comment concilier le transformisme avec les données de la révélation, avec le récit de la Genèse, avec les détails qui nous sont fournis sur la création de l'homme. Une curiosité, que nous ne saurions blâmer, s'informera de la pensée catholique sur l'ancienneté et sur l'unité de l'espèce humaine. Que répondre ? Ces questions n'ont pas toutes la même importance, et ne sont pas également susceptibles d'explications précises et certaines, Sur plus d'un point, il faut nous résigner à ne pas tout savoir.

Mais on peut, ce semble, présenter des considérations qui, souvent, simplifieront les problèmes et en favoriseront la solution, en exposant, d'une manière claire et aussi dépouillée que

1. Voir *Revue Apologétique*, octobre 1933.

possible des nuages accumulés par l'imagination ou par la routine, leurs véritables données. C'est ce que nous allons essayer de faire, en affirmant d'abord notre entière soumission aux décisions éventuelles de l'Eglise.

*
* *

Commençons par le récit, ou les récits de la Genèse, car il y en a deux, qui ne sont pas absolument identiques.

« *Il n'y a pas d'erreurs dans la Bible* », c'est un principe auquel nous devons rigoureusement tenir.

Mais serait-il téméraire de penser qu'une certaine exégèse, maladroitement littérale, nous a parfois induits en tentation d'imputer à l'Esprit-Saint des assertions qui doivent être mises au compte, — et au passif, — des interprètes humains et de leurs vues fantaisistes ?

N'allons pas juger les Auteurs inspirés et les interpréter avec les sentiments, les dispositions, les exigences et les habitudes de l'esprit moderne. N'oublions jamais à quel point les tendances intellectuelles et les procédés littéraires des Orientaux sont différents des nôtres. A la simple précision d'un récit dépouillé de vains ornements, ils préfèrent, d'ordinaire, les images, les symboles, les comparaisons et les figures, et c'est pour eux un besoin et une coutume de revêtir les enseignements religieux et moraux du voile de l'allégorie.

Les écrivains sacrés usent, à un degré qui nous surprend, du langage *anthropomorphique*. Certes, il y a chez eux de profondes pensées métaphysiques, mais, en général, ils paraissent préoccupés d'employer un langage accessible aux lecteurs les moins cultivés. S'ils parlent de Dieu, c'est pour lui attribuer un visage, des yeux, des mains, un souffle, une voix. On comprend, dès lors, à quelles confusion conduirait une interprétation trop esclave de la lettre.

Sur les questions scientifiques, rien ne prouve que l'Auteur de la Bible ait eu quelque révélation. Il possède les connaissances de ses contemporains et se sert de leurs expressions, de leur terminologie. Sur ces matières, d'ailleurs, il ne nous apporte aucun enseignement proprement dit.

Ces principes, féconds en conséquences, et bien propres à

simplifier la tâche délicate de l'exégète, ne sont pas particuliers à une école : ils font partie de l'enseignement officiel de l'Eglise, si clairement exposé par le Souverain Pontife, Léon XIII, dans l'Encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893.

Peut-être pourrait-on leur attribuer, en partie, le discrédit des théories *concordistes* qui, tout au long du XIXe siècle, ont joui d'une vogue bien imméritée. De ces tentatives décevantes, je ne ferai pas le procès ; j'exprimerai seulement le regret qu'il reste encore des traces de concordisme dans quelques manuels d'enseignement religieux et même en telle publication scientifique récente.

Mettons de côté toute préoccupation concordiste et l'accord s'établit de lui-même entre le récit biblique et les données de la science. Ou, plutôt, il n'y a pas à chercher d'accord ni à redouter de conflit, puisque la *cosmogonie biblique* et la *cosmogonie scientifique ont des objets totalement différents.*

Dans un récit populaire et figuré, l'Auteur de la Genèse n'a nullement l'intention de nous instruire sur l'ordre de succession et le mode de développement des périodes géologiques. Il ne considère point l'action des causes secondes dans l'organisation de l'œuvre divine. Après la création des premiers éléments cosmiques, cette action est fort importante, à la vérité ; elle se manifeste par l'apparition des phénomènes successifs qui sont matière d'expérience scientifique et le champ qu'elle ouvre à la recherche du savant est immense. Mais cela ne hante pas la pensée de Moïse. Que veut-il donc ? Il veut inculquer une vérité religieuse capitale, à savoir que *tout vient de Dieu*, que tout dépend de lui, cause première et nécessaire de tout ce qui est.

Prenant successivement, dans l'ordre de leur importance, les êtres bruts ou animés qu'il a sous les yeux, parlant à leur sujet le langage de son temps, Moïse nous affirme que *Dieu les a tous faits*. Et cela est vrai à la lettre. Rien ne s'explique sans lui. Nous devons rapporter à Dieu l'origine de toutes choses, de toutes les formes végétales et animales, variétés et espèces aussi bien que genres, familles ou embranchements. Rien ne peut être légitimement soustrait à son universelles emprise, à sa toute-puissance créatrice.

Un tel enseignement, magnifique, d'une haute portée reli-

gieuse, n'a rien qui puisse infirmer ou confirmer les théories évolutionnistes. *Nous sommes sur un autre plan.*

Pourquoi la division du travail divin en six journées suivies d'un journée de repos ? C'est manifestement un cadre figuré qui ne correspond, ni ne peut correspondre à une division historiquement réelle[1]. Le choix d'un tel cadre s'explique facilement. Le « jour » est la mesure ordinaire du travail humain et la Bible s'exprime à la manière humaine. Mais, surtout, l'auteur a voulu mettre en lumière l'origine divine de la semaine, cette succession régulière de six jours de travail suivis d'un jour de repos, d'adoration et de prière.

Et ces remarques suffisent pour donner au *récit général* de la création son véritable caractère, pour écarter toute objection de nature scientifique.



Venons maintenant à la création particulière de l'homme et de la femme.

Notre curiosité est, à ce sujet, plus exigeante que de raison. Nous voudrions tout savoir dans le détail ! Dans quelle mesure le récit biblique doit-il être compris littéralement ? Quelle est la part de l'histoire et celle du symbole ? En quoi consiste *l'intervention spéciale* de Dieu dans la formation du corps humain ? En quelle dépendance la première femme se trouve-t-elle du corps du premier homme ?

Questions assez oiseuses, à la vérité, et auxquelles une réponse complète sera toujours impossible. Résignons-nous à beaucoup ignorer sur de tels sujets.

Ajoutons que la faiblesse de notre intelligence, nous empêchant de saisir certains problèmes dans leur mystérieuse complexité, nous expose à des illusions, à des mirages, qui fixent inutilement notre attention sur des données inexactes.

Nous parlons *d'intervention spéciale de Dieu*, dans l'ordre *naturel.* En dehors de la *création*, qui écarte tout concours des

1. Nous n'avons pas à justifier ici cette assertion. On peut lire, à ce sujet, l'article *Hexameron*, de M. Mangenot, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, et, surtout, le *Darwinisme au point de vue catholique*, par Henry de Dorlodot, Vromant, éditeur.

causes secondes, puisqu'elle a pour but de les amener à l'existence, à quelle opération divine peut bien s'appliquer une telle expression ? Et comment la concilier avec l'éternelle et immuable activité de Dieu ?

Dieu nous apparaît sous l'aspect d'un homme puissant qui, de temps à autre, sort de son habituel repos pour intervenir dans les affaires du monde. Quelle erreur de perspective ! Si la création elle-même n'est, du côté de Dieu, qu'une relation de raison qui n'implique aucun changement, à plus forte raison l'action conservatrice et providentielle, qui est une création continuée, n'est-elle autre chose que la réalisation, dans le temps, d'un décret éternel[1].

A qui sait voir, Dieu apparaît sous *toutes* les causes secondes, car elles sont toutes indigentes ; aucune ne possède par elle-même tout ce qui est nécessaire à son action. Ces causes instrumentales, qui sont, en un sens, de véritables causes efficientes, soutenues et dirigées par lui, produisent ce qu'il veut, comme il le veut, quand il le veut. Habitués que nous sommes au cours ordinaire des choses, cette vérité ne nous frappe guère.

Mais, il est des effets qui *dépassent plus manifestement que d'autres la puissance productrice de ces causes*, des effets qui *introduisent dans le monde une perfection nouvelle.*

Ces accroissements d'être et de perfection — apparition de la vie, passage de la vie sensitive à la vie intellectuelle... — nous font mieux comprendre la nécessité de l'action divine et mettent plus clairement en lumière le rôle de la cause première.

Pour expliquer ces merveilles, nous faisons appel à des *interventions spéciales* du Créateur, et cette expression, dont usent les théologiens eux-mêmes, ne saurait être critiquée : il suffit de la bien entendre.

Remarquons — et cela est d'une réelle importance — que, même dans ces circonstances dites spéciales, l'*action de Dieu s'insère dans la trame des phénomènes sans en rompre le cours, sans en briser la chaîne.* D'où cette conclusion que ces interventions *ne sont pas et ne peuvent pas être objet de recherche expérimentale.* Elles ne relèvent en rien de la juridiction du

1. *Relatio in Deo ad creaturam non est realis sed secundum rationem tantum.* Sum. th. Ia q. XLV; a. 3, ad 1um.

savant. Pour les admettre, quand la philosophie ou la théologie nous y obligent, nous n'avons aucune permission à demander aux hommes de science.

Donc, ici encore, *pas de conflit possible*, si chacun reste sur son terrain.



Dieu a-t-il formé, directement et immédiatement, le corps de l'homme ou l'organisme humain est-il le fruit de l'évolution ? Le saurons-nous jamais ? Non, sans doute, et l'énigme n'aura pas son Œdipe.

Gardons-nous, d'abord, d'une conception un peu enfantine et fort peu philosophique. N'allons pas imaginer un créateur qui, tel un sculpteur humain, fabrique une sorte de maquette, une statue d'argile ou de chair inerte, dans laquelle son souffle introduira bientôt ce principe de vie qui se nomme une âme.

Il n'y a pas de corps humain là où il n'y a pas d'âme humaine. L'âme est, au sens scolastique, la *forme* du corps ; elle lui donne sa *substantialité* ; elle le spécifie ; elle en fait un corps humain. Parler d'un corps humain *avant l'animation*, c'est user d'un langage incorrect. Il est vrai qu'on s'enquiert, parfois, de ce qu'il y avait *avant* la création du monde, sans songer que là où il n'y a pas de temps, il est impossible de supposer un *avant*.

Il nous est difficile, reconnaissons-le, d'éviter de telles expressions et, malgré l'inexactitude des formules, nous saisissons la pensée qu'elles recouvrent. Mais, prenons-y garde, sous une apparente simplicité, ces questions touchent à l'action divine elle-même. Nous fondant sur les analogies de l'expérience quotidienne, nous les posons en langage humain. En réalité, elles nous dépassent. Ce serait sagesse de ne pas trop nous y arrêter. Le mode d'agir de Dieu est transcendant et ineffable.

Ces réserves faites, voici ce qui, pensons-nous, doit être mis en relief dans l'enseignement catéchistique.

On ne saurait trop insister sur cette vérité que la formation de l'être humain exige impérieusement une de ces *interventions spéciales* de Dieu dont nous avons essayé de préciser la notion.

Et ce n'est pas la science, mais la philosophie qui doit, ici, parler en maîtresse.

Elle nous dira qu'entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, d'une part, entre l'instinct et la volonté libre, d'autre part, il n'y a pas *continuité.* Entre ces deux façons de connaître, entre ces deux manières d'agir, il y a une coupure, un fossé infranchissable aux forces naturelles. Aussi étonnante que mystérieuse, la connaissance sensible est une vraie connaissance qui, en certain cas, par son étendue et son acuité, permet à l'animal d'accomplir des actions où le regard d'un observateur distrait serait tenté de voir l'indice d'un raisonnement. Ce serait une erreur. L'association des images et leur conservation dans une sorte de mémoire sensitive suffisent à tout expliquer. Il manque à l'animal ce qui est l'apanage exclusif de l'être intelligent : le concept, *l'idée générale.* Souvent l'animal saisit mieux que l'homme les propriétés, les qualités sensibles des corps ; il n'en reste pas moins strictement enfermé dans l'individuel et le concret. Les essences intelligibles lui échappent totalement. L'abstrait, le général, c'est l'objet propre de l'intelligence, et c'est sa richesse. Pauvres concepts, si décriés par certains, nous savons leur indigence et leurs imperfections. Ils n'en restent pas moins un trésor qu'il est insensé de déprécier. Par eux, nous dépassons la sphère du sensible, nous atteignons l'invisible, le spirituel, l'être dans toute son immatérielle splendeur, nous atteignons Dieu !

De même, dans l'ordre de l'action, il n'y a pas commune mesure entre l'instinct qui courbe l'animal sous sa loi fatale et la libre détermination d'une volonté qui, dans le rayonnement lumineux de l'intelligence, fait un choix et ordonne, à son gré, les moyens vers une fin qu'elle s'est délibérément assignée.

L'âme humaine possède donc des facultés qui ne relèvent pas directement de la matière, des puissances dont l'exercice n'est pas nécessairement lié aux organes : elle est *spirituelle.* Pour cette raison, la théologie nous apprend qu'elle doit son origine à une véritable *création ;* il est impossible qu'elle soit, comme l'âme animale, produite par voie de génération. Sur un tel enseignement, la science n'a pas à exercer son contrôle.

Dominant par sa raison la création matérielle, l'homme porte, sur sa face, l'empreinte de son créateur. Il est, en toute vérité, fils de Dieu, et le divin ouvrier se pencha avec une complaisance

pleine d'amour sur un être fait à son image et à sa ressemblance.

Ses facultés psychiques, cette supériorité manifeste que lui confèrent l'intelligence et le libre arbitre, devaient permettre à l'homme de prendre, dans le monde, une place à part et d'y jouer un rôle prépondérant. Le fait a frappé les évolutionnistes les plus convaincus ; ils sont les premiers à rendre hommage à cette excellence de l'homme, pour peu qu'ils ne soient pas étrangers à toute réflexion philosophique. « A partir de l'Homme, est donc inaugurée une phase entièrement nouvelle de l'être... le règne de l'idée commence. » Et M. Ed. Le Roy ajoute : « L'homme, c'est, avec la conscience devenue explicite, avec l'aptitude à concevoir un idéal, avec la liberté de se « prêter ou de se refuser à l'effort, — la redoutable faculté désormais acquise de critiquer et de juger le réel. Voici un être capable de révolte... *et c'est l'apparition de la moralité dans le monde.* » « Par son importance, l'apparition de l'Homme n'est comparable qu'à celle de la vie. »

Enregistrons ces témoignages précieux et concluons que l'intervention divine dans la formation de l'être humain ainsi établie, le *mode* de *production* du premier homme demeure mystérieux. Du reste, à connaître les détails, notre curiosité seule trouverait son compte. Notre vie religieuse et morale n'y gagnerait rien. Il nous suffit de reconnaître notre dépendance envers le Dieu créateur.

Le texte biblique semble exclure la production immédiate du corps humain par voie de création *ex nihilo*. Dieu s'est servi d'une matière préexistante : *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae*[1]. Dieu a formé l'homme du limon de la terre. Quant à son corps, l'homme est donc tributaire de la terre qui le reçoit, qui le porte, qui le nourrit. De quelle manière ? L'Eglise ne s'est pas prononcée et la liberté qu'elle nous laisse autorise plus d'une hypothèse.

On aurait, d'ailleurs, tort de penser que toute difficulté s'évanouit quand on attribue au corps une descendance animale. Il est aisé de lancer une telle affirmation, en des manuels de vulgarisation ; il est plus ardu de la concilier avec les faits.

1. Gen. II, 7.

« L'homme, aussi loin que nous sachions distinguer ses traits, écrit le P. Teilhard de Chardin, ne prolonge exactement, par sa forme, rien de ce que nous connaissons d'antérieur à lui. » Et le même naturaliste, dont les opinions transformistes sont connues, parle, quelque part, de « l'extraordinaire singularité de l'avènement humain ».

Nous ne sommes plus dans la région des principes philosophiques ; nous devons nous placer devant les faits. Or, il est certain que l'homme est apparu à une époque lointaine, mais relativement récente, alors que les espèces animales actuelles avaient atteint le terme de leur évolution. « Les formes infra-humaines de la vie n'ont guère changé depuis le Tertiaire et même depuis un âge du Tertiaire antérieur certainement à l'homme. » Comment cette forme nouvelle que constitue l'humanité pourrait-elle s'insérer dans une des formes antérieures déjà fixées ? L'énigme est assez obscure pour que de très authentiques évolutionnistes songent à une création ou, du moins, à des remaniements morphologiques importants qui préparent et rendent possible l'animation. « L'évolution du corps ne fait que préparer l'homme, écrit M. E. Le Roy ; c'est l'éclosion de l'intelligence réfléchie qui constitue l'événement essentiel... Il se peut, d'ailleurs, que rendue possible par les remaniements morphologiques préalables, elle réagisse après coup sur le corps lui-même et en achève la détermination, grâce aux comportements nouveaux qu'elle permet ou entraîne. » Et ailleurs : « Il se pourrait fort bien que l'apparence continue recouvrît une véritable création... Rien n'empêche, dans notre perspective, que la naissance de l'homme ait été l'effet d'une intervention authentique, d'une genèse de nouveauté irréductible. »

Parmi les opinions qui ont cours chez les catholiques, nous pouvons donc faire un choix : ni le dogme ni la science ne l'interdisent.

La même conclusion s'impose relativement au récit de la création de la femme.

L'écrivain sacré a certainement eu pour intention de marquer la dépendance de la femme vis-à-vis de l'homme, vérité que saint Paul devait plus tard rappeler avec ampleur. Et la « Commission biblique » nous demande d'admettre que la femme

vient de l'homme en quelque manière. Mais comment ? Il semble que le mot hébreu que la Vulgate traduit par *côte : tulit unam de costis ejus*[1] signifierait plutôt *chair*, simplement. Aucune décision de l'autorité religieuse ne contraint à prendre à la lettre toutes les particularités du récit. Il y a, dans la Genèse, un enseignement moral et social de haute portée. Il y a, aussi, pour le recouvrir, symbole et allégorie. Et comme il s'agit de faits qui échapperont toujours à tout contrôle expérimental, la science n'a rien à nous apprendre ni à nous défendre.



Avec le problème de l'ancienneté de la race humaine, nous rentrons pleinement sur le terrain scientifique. Que convient-il de dire à ce sujet, au catéchisme de persévérance ?

Avant tout, nous devrons détruire les préjugés et libérer les esprits de certaines idées préconçues. Beaucoup s'imaginent que l'Eglise a, quant à la durée de l'humanité, un enseignement quasi doctrinal. Et les « quatre mille ans », naguère encore inscrits dans beaucoup de catéchismes, ont répandu et fortifié cette erreur. Les explications qu'il est opportun de donner à ce propos sont connues de tous les catéchistes : inutile d'insister.

Si la Bible ne contient aucune indication sur l'âge du monde ou celui de l'humanité, il est incontestable que l'apparition de l'homme sur la terre remonte beaucoup plus loin dans le passé qu'on ne l'a cru pendant longtemps. Dans quelle mesure sera-t-il bon de justifier l'affirmation en entrant dans l'examen scientifique de la question ? Cela dépendra, nécessairement, et de la compétence du catéchiste et du degré d'instruction de ceux à qui il s'adressera. La plupart des personnes qui suivent un catéchisme de persévérance ne sont pas étrangères à toute notion de géologie. Leur dire que l'homme existait certainement dans les premiers temps de l'âge quaternaire, c'est leur montrer qu'il ne date pas d'hier. Si nous ajoutons que les représentants fossiles de l'humanité préhistorique, les hommes de Mauer, de Néanderthal, de Cro-Magnon, — à les supposer tous membres, comme il est probable, de la famille humaine, — nous montrent

1. Gen. II, 21.

des races déjà profondément différenciées, nous aurons donné le meilleur des arguments.

Mais gardons-nous de laisser croire que la science possède, sur les origines humaines, des *certitudes* qu'elle poursuit en vain et qui s'évanouissent quand elle croit les saisir. Mettons les jeunes esprits en garde contre les fantaisies qu'on nous offre parfois en son nom. De l'avis des meilleurs juges, nous n'avons pas encore un moyen assuré d'évaluer la durée des âges géologiques. Comme le constatait, en 1930, le regretté Pierre Termier : « Nous ne savons même pas depuis combien d'années il y a des hommes sur la terre. Les essais, tout récents, de supputation de la durée, qui correspond au retrait des derniers grands glaciers quaternaires, témoignent de l'extrême ingéniosité des géologues qui en ont pris l'initiative... mais ils ne nous permettent pas de nous prononcer d'une façon précise sur l'âge de l'humanité[1]. » A la même conclusion aboutissent des savants incontestés, comme le Dr Rivet[2], M. Hugo Obermaier, professeur à l'université de Madrid[3], pour ne citer que des auteurs récents.

L'essentiel est de faire comprendre que ces recherches peuvent et doivent se poursuivre en toute liberté. Si les résultats auxquels elles aboutissent dépassent et contrarient nos conceptions habituelles, elles n'atteignent en rien le dogme catholique et ne se heurtent à aucune objection d'ordre philosophique.

Peut-être, dans leur étonnement, certains auditeurs ou lecteurs songeront-ils que si l'humanité compte quarante ou cinquante millénaires, ou davantage, le monde a longtemps attendu l'œuvre rédemptrice accomplie par le Christ. C'est vrai, mais nous ne possédons pas les données du problème. Nous nous souviendrons que, selon la parole de l'Ecriture, mille ans sont comme un jour devant Dieu. Et si le passé nous échappe, que savons-nous de l'avenir ? Qui d'entre nous connaît le nombre d'années que le Créateur a fixé pour la durée de l'univers et de la race humaine qui habite notre modeste planète ? *Quis novit sensum Domini aut quis consiliarius ejus fuit ?*

1. Pierre Termier, *Cent ans de science géologique. Vie intellectuelle*, septembre 1930.
2. *L'évolution en biologie*, Alcan.
3. *Urgeschichte der Menschheit*, Herder, Fribourg.



Les origines humaines demeurent impénétrables et fort incertain reste pour nous l'âge de l'humanité. Que la science poursuive ses investigations !

Mais tous les hommes descendent-ils d'un seul et même couple ?

Nouveau problème à l'égard duquel nous ne pouvons garder la même attitude désintéressée. Certes, nous n'entendons nullement tenir la science en lisières et mettre des bornes à ses recherches. Le dogme, toutefois, a ses exigences auxquelles nous ne saurions nous soustraire.

L'existence du péché originel, sa transmission, et le bienfait de la Rédemption qui a suivi la chute, supposent non seulement l'unité *spécifique* de l'humanité, mais la commune origine de tous ses membres, *issus du même père et de la même mère*. Nous tenons au *monogénisme*, base nécessaire de la fraternité humaine et de l'universelle rédemption. Du point de vue théologique, aucun doute n'est possible. L'Eglise n'abandonnera jamais une vérité qu'elle considère comme d'une capitale importance, puisqu'elle touche aux fondements mêmes de la doctrine religieuse.

Ce dogme de foi pourrait-il être sérieusement mis en péril par la science ? Les catholiques n'ont, à cet égard, aucune inquiétude, assurés qu'ils sont de la nécessaire harmonie des vérités révélées et des certitudes conquises par le labeur de l'intelligence humaine.

Il n'est pas défendu, cependant, de nous placer en face des objections possibles et de rechercher les raisons humaines, naturelles, de notre confiance dans l'accord définitif.

Il faut l'avouer : l'étude de la préhistoire produit, chez beaucoup, une sorte d'impression pénible ; elle déconcerte les habitudes acquises ; elle déroute les idées, un peu simplistes, que, sans même nous en rendre compte, nous gardions sur le développement de la famille humaine. Il en fut de même quand les découvertes de l'astronomie moderne ruinèrent la conception médiévale de l'organisation physique de l'Univers.

Si loin que nous remontions dans l'obscur passé de l'humanité, nous rencontrons des types nettement différenciés, c'est-

à-dire qui présentent des caractères morphologiques notablement divers. A tel point qu'on a pu écrire que « si l'homme de Néanderthal », — qui appartient au quaternaire moyen, époque moustérienne, — « avait eu comme nous la curiosité de ses origines, le problème se serait posé pour lui presque dans les mêmes termes où il se pose pour nous[1] ».

Or, il paraît difficile de placer ces différentes formes dans le prolongement les unes des autres ; elles ne se continuent pas ; elles ne forment pas une ligne génétique ; elles sont plutôt comparables à *des rameaux divers qui s'inséreraient en plusieurs endroits du tronc commun.* D'où la tentation d'assigner à l'humanité plusieurs souches.

Ces apparences constituent une base très fragile, sur laquelle il est manifestement impossible de fonder une certitude, pas même une sérieuse probabilité.

Sous peine de commettre l'erreur de méthode que nous avons signalée, nous ne devons pas nous attarder à l'exposé des opinions, peu concordantes assurément, des biologistes ou des géologues[2]. Les données changeant, d'ailleurs, rapidement, le travail serait à recommencer sous peu.

Revenons à notre question habituelle : Que dire au Catéchisme de persévérance ?

Nous insisterons, d'abord, sur l'impuissance de la science à nous apporter autre chose que des hypothèses disparates. Pouvons-nous attendre plus de précisions dans l'avenir ? Oui, peut-être, mais dans une mesure bien restreinte. D'où viendrait la lumière qui éclairerait assez, dans leurs mystérieuses profondeurs, les cavernes de la préhistoire pour permettre de lire les indéchiffrables annales des origines humaines ?

Autres remarques d'un caractère moins négatif. Que les races humaines, *présentement répandues sur la surface du globe*, constituent une espèce unique et descendent d'un seul couple, cela ne soulève aucune objection. C'est une constatation qui a son prix.

1. Dr Rivet, *L'Evolution de l'espèce humaine*, p. 80.
2. On trouvera un bon résumé, un peu succinct, de la question dans Vialleton, *L'origine des êtres vivants, polygénisme et monogénisme*, p. 292 à 297. On peut consulter H. Vallois, *Y a-t-il plusieurs souches humaines ?* Revue générale des sciences, avril 1927. *Les Preuves anatomiques de l'origine monophylétique de l'homme.* L'anthropologie, v. XXXIX, 1929.

Sont donc seules en cause des formes fossiles qui diffèrent notablement entre elles, comme elles diffèrent aussi des races actuelles.

A leur sujet l'accord des paléontologistes ne semble pas sur le point de se faire. Les uns, tout en les rangeant en des espèces séparées, *leur assignent une origine monophylétique.* La différenciation des espèces s'est faite tardivement, si l'on peut dire. D'autres, sons leur refuser la communauté spécifique, *leur attribuent des origines diverses.*

Peut-être serait-il assez facile de s'entendre avec les premiers. Ils nous accordent la *souche commune :* c'est un point capital. Et, sous leur plume, le mot *espèce* n'a sans doute pas toujours la signification que nos habitudes philosophiques lui attribuent. Les évolutionnistes ont rejeté la notion d'espèce telle que les fixistes l'avaient établie. Ne leur permettons pas d'y revenir pour le seul plaisir de mettre les théologiens dans l'embarras. Quelle importance les naturalistes attachent-ils actuellement à la différence spécifique ? Pour un vrai transformiste, « seuls les individus sont réels ; les espèces elles-mêmes ne le sont pas, car il est souvent impossible, et il le serait toujours si nous connaissions leur évolution, de leur assigner des limites assurées[1]. » Dans le langage des biologistes, les espèces ne se distinguent souvent que « par quelque détails de conformation externe résultant des proportions des parties, par leur stature, leur couleur, leur ornementation[2] ». Un seul caractère physiologique important demeure, ou, du moins, devrait demeurer : *l'interfécondité des individus d'une même espèce.* Qui oserait affirmer que les divers types de l'humanité fossile étaient impuissants à s'unir d'une manière féconde ? Cette aptitude à l'interfécondité suffit à maintenir la véritable unité ~~scientifique~~ spécifique[3]. Ne soyons pas dupes d'un mot : là ou plusieurs disent *espèces*, mettons *races* ou *va-*

1. Vialleton, *L'origine des êtres vivants*, p. 171.
2. Id., *ibid.*, p. 170. « Boule rapporte que, se fondant sur des débris incomplets (mâchoires, dents, os isolés des membres) on a fait quatorze espèces de chevaux quaternaires, mais que, chez le cheval actuel, on constate des variations plus étendues que celles qui séparent ces prétendues espèces. » Apud *Vialleton*, *op. cit.*, p. 193. — On voit avec quelle excessive facilité et dans quel sens fort large certains naturalistes usent et abusent du mot espèce.
3. Dans un ouvrage récent, le Dr Emile Devaux conteste la valeur et l'importance de ce caractère spécifique. Quelque soit l'accueil fait aux

riétés ; nous serons dans la vérité. Et concluons avec Vialleton : « Un des aspects les plus remarquables du genre humain, c'est la multiplicité des variétés qu'il présente, mais sous cette multiplicité se cache une spécificité commune incontestable, d'où l'impossibilité d'élever ces variétés au rang d'espèces ou de genres[1]. »

Aux seconds, nous concèderons volontiers que les races fossiles ne proviennent pas toutes les unes des autres par voie de *descendance directe*. Mais qu'est-ce donc qui empêche de leur reconnaître, avec l'unité spécifique, *un ancêtre commun ?* Elles sont parentes en ligne collatérale : voilà tout !

Il serait assez étrange de voir d'authentiques transformistes se refuser à admettre la *possibilité* d'une telle unité d'origine. Je connais, certes, la source de leurs répugnances. Il leur en coûterait de ne pas rattacher les diverses formes humaines à des ancêtres purement animaux dénommés anthropoïdes. Que ce rattachement s'impose, c'est ce qu'ils sont absolument impuissants à établir. Et contre leur sentiment, nous avons l'avis autorisé d'excellents juges, tels que l'Italien Sergi[2], le professeur H. Vallois, et c'est uniquement au nom de la science que Vialleton écrit : « L'anatomie comparée confirme la séparation des hommes et des anthropoïdes en deux groupes différents qui ne s'interpénètrent pas. De là découle naturellement la conception de l'origine monogénique ou monophylétique du groupe humain[3]. »

A l'ancêtre commun nous assignerons nécessairement une date fort reculée, ou, plus justement, nous ne saurions fixer son âge, même approximativement. Mais qu'importe ? A propos du *Sinanthropus Pekinensis*, les savants abbés A. et J. Bouyssonnie ont fait remarquer, dans cette revue même, que « l'homme de Pékin va encore compliquer la question du monogénisme ». Mais ils ajoutent aussitôt : « D'autre part, l'abbé Breuil recule l'apparition de l'homme à une date si lointaine que l'on pourra y trouver le temps pour les organismes de se différencier et pour les tribus

idées nouvelles qu'il propose sur la marque distinctive des espèces, nos conclusions n'en sauraient être atteintes. Cf. Dr Devaux, *Trois problèmes : l'Espèce, l'Instinct, l'Homme*. Le François, 91, boulevard Saint-Germain, 1933. Cet ouvrage est riche d'observations intéressantes, mais d'une philosophie très courte et bien pauvre.

1. Id., *ibid.*, p. 301.
2. G. Sergi, *Il poste dell Nomo nella natura*, Turin, 1929.
3. Id., *Ibid.*, p. 297.

primitives de se disperser soit à l'Extrême-Orient soit à l'Extrême-Occident[1]. » Reculer l'apparition de l'homme, rien ne nous l'interdit, et, s'il faut accepter cette solution, notre foi ne doit pas s'en alarmer.

Convient-il de mentionner la vieille hypothèse des *préadamites* ? Si l'on veut. L'Eglise ne l'a pas accueillie avec faveur, mais n'a porté contre elle aucune condamnation définitive. Qu'on y revienne, cela paraît fort peu probable.

Une dernière remarque. Nous avons indiqué, plus haut, la place particulière, à part, que l'homme occupe dans la création. On pourrait y insister à propos du monogénisme.

Peut-être, du point de vue scientifique lui-même, n'est-il pas sage de ne considérer, dans l'homme, que l'animal et de baser, à son sujet, des théories hasardeuses sur de simples caractères morphologiques ? Le « *comportement* » humain déconcerte les naturalistes : « Jamais être vivant, à aucune époque, reconnaît M. Ed. Le Roy, n'a occupé la terre aussi largement que l'homme, ni dans de telles conditions, ni avec un tel empire. Voilà le fait brutal, tangible, qui doit attirer l'attention sur l'avènement humain et y faire soupçonner un mystère. » Je songe principalement à ce « *cosmopolitisme* », si frappant de l'espèce humaine, à cette faculté d'adaptation qui permet à l'homme de s'établir et de vivre sous toutes les latitudes, de se poser, partout, en dominateur et en maître. Ne pourrait-on pas y trouver, en dehors de la pluralité des souches, une explication à la prise de possession de la terre par cet être si différent de tous les autres par « ses caractères physiques, systématiques et psychiques », selon les expressions de Vialleton[2] ?

Si donc on aborde au catéchisme de persévérance, — et on ne le fera qu'avec une prudente réserve, — ce sujet délicat du monogénisme, on insistera d'abord sur le côté dogmatique de la question. Avec plus ou moins de détails, on montrera, ensuite, que la science ne possède pas et ne possèdera probablement jamais les éléments d'une solution certaine.

1. *Revue Apologétique*, décembre 1932, p. 713.
2. Vialleton, *op. cit.*, p. 302.

***

En ces pages, plus nombreuses que nous ne le prévoyions quand nous en avons commencé la rédaction, nous avons introduit certaines considérations qui n'ont, avec le transformisme qu'un lien assez lâche. On nous le reprochera peut-être et nous acceptons d'avance la critique. Notre excuse se trouve dans le désir d'être utile à ceux qui ont la mission, importante et difficile, de fournir aux adolescents, aux esprits curieux de quinze ou de vingt ans, un enseignement à leur portée et pourtant suffisamment solide. Les principes généraux ont souvent une efficacité plus assurée que la discussion de tel ou tel fait particulier pour apaiser les inquiétudes intellectuelles et calmer les impatiences de ceux qui, dans leur juvénile curiosité, se résignent difficilement à ne pas tout connaître. Montrer les limites nécessairement étroites de la science humaine d'une part, de l'autre la vraie nature des enseignements révélés, qui tendent, avant tout, à notre perfectionnement religieux et moral, n'est-ce pas, au catéchisme de persévérance, la meilleure des méthodes ? Heureux serons-nous si, en faisant mieux comprendre cette vérité, nous avons fourni quelques matériaux parmi lesquels, selon la construction qu'il édifiera, chacun aura liberté de faire un choix !

P. M. PÉRIER.

M. VANUTELLI
ET LA QUESTION SYNOPTIQUE

Dans mon article sur la *Question synoptique* (*R. A.*, mai 1933, pp. 528-545), je traitais incidemment (p. 540) de l'hypothèse de M. Vanutelli. Cela m'a valu l'envoi de sa synopse des évangiles[1] avec prière d'en faire un compte rendu pour la Revue.

L'auteur est un spécialiste de la question synoptique, à laquelle il a consacré vingt ans de labeur. Dans une série d'articles parue dans la *Revue Biblique*[2], Vannutelli avait donné de son système une première ébauche, plus récemment il publiait à Rome une somptueuse synopse de l'Ancien Testament[3]. Par là, il préparait les voies à la présente synopse évangélique : « Pour ma part, dit-il, je crois apporter à la recherche à laquelle [mes prédécesseurs] se sont adonnés une nouvelle source de lumière. La comparaison avec d'autres synoptiques de la Bible, appartenant à l'Ancien Testament, c'est-à-dire avec les Rois et les Paralipomènes, et avec les deux livres grecs d'Edras, livres sacrés eux aussi, pourra montrer que dans l'emploi d'une source écrite, les auteurs sacrés ont non seulement pu user, mais encore ont vraiment usé d'une grande liberté, encore qu'une telle liberté soit éloignée de nos habitudes modernes ; et avant de rejeter comme impossible et illogique l'hypothèse qui fait dériver principalement les Evangiles synoptiques d'une source écrite commune, il faut connaître le précédent des synoptiques de l'Ancien Testament ; d'autant plus qu'eux aussi proviennent du même peuple qui a vu naître les évangiles » (p. X).

1. *Gli Evangeli in sinossi, Novo studio del problema sinottico* (Torino, Marietti, 1931), gr. in-4° de XII-284 pp., prix 15 lire.
2. R. B., 1925, pp. 32-53, 321-346, 505-523 ; 1926, pp. 5-39.
3. *Libri synoptici Veteris Testamenti seu Librorum Regum et Chronicorum loci paralleli quos hebraïce, graece et latine critico edidit* PRIMUS VANNUTELLI (Romae, e Pontificie Instituto Biblico, 1931), prix 95 lire.

V. répète plusieurs fois : « Mon hypothèse pour la solution du problème synoptique est *mixte... :* source commune, dépendance mutuelle, autres sources orales ou écrites[1]. » En ce cas, je serais en plein accord avec lui, car c'est aussi à la solution mixte que vont mes préférences ; seule elle tient compte de toutes les données de ce délicat problème. De vrai, la solution de V. s'appuie surtout sur l'hypothèse d'une source commune écrite.

V. concède, tout d'abord, que la tradition orale a précédé l'écriture, car, observe-t-il avec humour, Jésus n'avait à sa suite « ni reporters, ni sténographes, ni appareils phonographiques » (p. 3). « En Palestine, plus tard, alors que la première génération des témoins commençait à disparaître par la mort naturelle, le martyre ou les voyages missionnaires, alors que les nouveaux-venus qui n'avaient point assisté aux événements risquaient peut-être de les travestir, Matthieu fut amené à écrire son évangile hébreu qui, bientôt, fut traduit en grec » (p. 9). Il y eut (Papias nous l'atteste) plusieurs versions, c'est dire que le texte apostolique subit, selon les traducteurs, des retouches plus ou moins profondes. Dès lors, « il était logique à quiconque voulait écrire sur Jésus de s'attacher à cette source écrite avant tout et plus qu'aux traditions orales » (p. 3).

Toutefois la source commune écrite de nos trois synoptiques n'est pas, comme V. l'assurait naguère, le Mt hébreu, dont ils représenteraient des traductions divergentes, mais une traduction grecque de cet écrit, que nous appellerons avec lui M, traduction substantiellement conforme et au Mt hébreu et au Mt grec (p. 3), car l'auteur tient (il le proclame hautement) à respecter les directives de la Commission Biblique.

Il fallait s'y attendre, M fut fréquemment recopié, et qui dit transcription dit (la chose est bien claire) modification. C'est donc sur cette source commune écrite, déjà différenciée par la tradition manuscrite, que travaillent Mt. grec, Mc. et Lc. et ainsi se justifieraient certaines de leurs divergences.

Fort bien, mais alors ces divergences ne sauraient être bien considérables. Si Matthieu a écrit au moment où disparaissait la première génération chrétienne, donc vers l'an 60, la tradition manuscrite n'a pas eu le temps de s'altérer sensiblement avant

1. Appendice, p. 4. Cf. encore p. 2.

l'apparition des trois synoptiques, antérieurs à la prise de Jérusalem par Titus.

Il s'agit avant tout de reconstituer cette source commune M, V. entreprend ce travail avec assurance. Pour lui, c'est Marc qui aurait le mieux conservé l'ordre primitif de M., dont il omet seulement quelques chaînons et V. croit trouver la preuve de son assertion en ce fait que Mt. et Lc. ne concordent entre eux dans l'ordre des faits que lorsqu'ils s'accordent pareillement avec Mc. Quant à ce que Lc. et Mt. ont en commun de plus que Mc, « cela ne requiert pas une autre source commune distincte de M... mais cela provient, dans notre hypothèse, de la source commune grecque, que S. Marc en ces passages a résumée et les deux autres intégralement reproduite » (p. 2). Marc est, en effet, saint Augustin l'a dit, l'abréviateur de Matthieu.

Disons-le franchement, le point faible de la nouvelle théorie est de ne point tenir assez compte des données de la tradition. V. préfère une conjecture risquée de l'évêque d'Hippone au témoignage si connu de Papias, d'un plus grand poids en la matière : « Jean le Presbytre disait : Marc, l'interprète de Pierre, a écrit exactement, *non pas cependant dans leur ordre*, tout ce qu'il se rappelait des choses dites ou faites par le Seigneur, car il n'avait pas lui-même entendu le Seigneur et ne l'avait pas suivi ; mais, plus tard, comme je l'ai dit, il avait accompagné Pierre, qui donnait ses enseignements selon les besoins de ceux qui l'écoutaient et sans faire une composition ordonnée des oracles du Seigneur. En sorte que Marc n'est point répréhensible d'avoir écrit les choses comme il s'en souvenait. Il n'a eu, en effet, qu'une préoccupation : ne rien laisser de ce qu'il avait entendu et ne rien dire de mensonger » (P. G., p. XX, col. 300). On le voit, l'évêque d'Hiérapolis excuse Mc. de manquer d'ordre parce qu'il rapporte de son mieux la prédication de Pierre, or V. nous assure que c'est dans Mc. que nous retrouvons le plus exactement la trame du M primitif !

Et puisque nous en sommes à Marc, le témoignage de Papias que nous venons de réciter rend raison de ce qu'on a appelé sa « touche graphique » : cet écrivain au style passablement pauvre, émaillé d'incidentes, est un conteur délicieux. Il « a le don d'animer ses personnages, de les faire passer devant

nous en des tableaux saisissants. Attitudes, gestes, regards, sentiments de Jésus, des disciples, des pharisiens, des foules, sont exprimés avec une vivacité singulière qui met les acteurs sous nos yeux[1]. » Par la plume de Marc, c'est Pierre qui fait revivre sous nos regards les scènes qu'il a vécues auprès de Jésus.

V. repousse cette explication classique depuis Papias. Tous les traits savoureux qui caractérisent Marc ont été par lui ajoutés à la source M. Quant à Papias, il n'avait d'autre but que d'attester l'apostolicité dérivée de Marc. « Au fond, on pouvait bien dire que l'évangile de Marc, quoique tiré de M., reproduit la prédication de Pierre, sinon quant aux paroles et aux particularités, du moins quant à la pensée et à la foi (?) » (p. 3). Papias a certes voulu dire davantage et les critères internes confirment son témoignage. « Où a-t-on vu... un écrivain régulier et consciencieux, mais un peu terne (en l'espèce M), transformé par la verve d'un retoucheur ? D'autant qu'il ne s'agit pas précisément d'énergie, ni de drame, mais de touches qui ressemblent à la vie et aux aîtres d'un pays[2] ».

Ces réserves exprimées, je m'empresse de souscrire à la critique faite par V. de l'hypothèse de la catéchèse orale : elle ne saurait à elle seule résoudre le problème posé. Je dois reconnaître surtout l'intérêt que présente pour l'étude de nos synoptiques la comparaison avec les synoptiques de l'Ancien Testament. V. a prouvé qu'un écrivain inspiré a pu se croire autorisé à remanier librement un écrivain pareillement inspiré et que ces remaniements peuvent être des abréviations autant que des additions. Toutefois [V. le reconnaît avec bonne grâce (p. 40], nous avons là des analogies et rien de plus. Certains des rapprochements suggérés sont particulièrement intéressants : ainsi l'omission de la seconde multiplication des pains par Luc a son pendant dans l'omission par le chroniste de l'alliance de Josaphat avec Joram d'Israël contre Mésa, alors que le même chroniste a mentionné l'alliance de ce roi de Juda avec Achab contre les Syriens.

L'auteur entend bien se laver du reproche fait par certains de ne pas tenir un compte suffisant de l'inerrance dans l'appli-

1. *Le Christ* (encyclopédie populaire, Bloud et Gay, 1932, p. 164). — Cf. mon *Manuel d'Ecriture Sainte*, t. IV (Vitte, 1934), p. 84.
2. R. B., 1932, p. 288

cation de sa théorie. Je comprends fort bien que l'Esprit-Saint adapte son action au génie propre de l'écrivain choisi par lui comme instrument : l'inspiration ne change pas plus les habitudes d'esprit de celui-ci qu'elle ne transforme son style[1]. C'est pourquoi Luc qui s'attache davantage à l'ordre chronologique n'est pas plus fidèle que Mt. qui recherche les ensembles bien harmonisés. C'est pourquoi aussi on ne peut reprocher à ce dernier de généraliser pour faire court.

Mais certaines explications de V. sont-elles bien satisfaisantes ? Ainsi Mt place deux possédés à Gérasa, au lieu d'une seul comme Marc et Luc., parce que pour abréger, il a introduit ici la guérison du démoniaque de Capharnaüm omise par lui et racontée par les deux autres. De même Mc nous apprend que le jeune épileptique guéri par le Sauveur après la Transfiguration était *sourd et muet*, parce qu'il a omis la guérison du démoniaque *muet* qui, d'après les deux autres synoptiques, fournit aux Juifs l'occasion de l'horrible accusation contre le Sauveur : *In Beelzebul, principe doemoniorum ejicit doemonia.* Un tel procédé choque, car enfin Mt. affirme qu'il y a deux possédés, où il ne s'en trouvait qu'un, Mc. fait gratuitement du jeune épileptique un sourd-muet ; ce n'est cependant pas tout à fait la même chose que de bloquer en un discours continu diverses sentences du Christ ou d'ordonner logiquement la série des faits. D'autant que d'autres explications sont plausibles, mais elles ne confirmaient pas l'existence du fameux document M. Saint Augustin, que V. apprécie grandement et avec juste raison, ne donne-t-il pas une autre solution de la première antilogie ? « Si un évangéliste raconte la guérison de deux aveugles ou de deux démoniaques, alors que les autres ne parlent que d'un seul, cela signifie qu'un seul était très connu en ce lieu et l'autre un comparse[2] ». Et pourquoi ne pas dire que le qualificatif de sourd-muet que Marc attribue au lunatique de Dabouriyé est le fait d'un renseignement personnel ?

Peut-on dire avec V. (p. 117), autrement que pour les besoins de la cause, que la parabole du blé qui lève (Mc. IV, 26-29) n'est que le schéma très abrégé de celle de l'ivraie (Mt. XIII, 24-30) ?

1. Cf. Renié, *Manuel d'Ecriture Sainte*, t. I, p. 40-41.
2. Vannutelli, *op. cit.*, p. XI; cf. S. Augustin, *De consensu Evangelistarum*, l. II, c. LXV, § 125.

La leçon des deux paraboles nous paraît diverger totalement. Dans la première, Jésus affirme que le royaume de Dieu porte en lui-même, comme la semence jetée en terre, le principe efficace de son plein épanouissement jusqu'à l'heure de la consommation finale. « La pointe de la (seconde) parabole est dirigée vers la coexistence dans le même champ de deux semences. La leçon qui s'en dégage est donc celle-ci : dans l'Eglise, les bons et les méchants vivront côte à côte jusqu'à la fin du monde. Alors se fera le discernement : les mécréants seront voués au feu de l'enfer ; les justes iront à la gloire[1] ».

Je ne signalerai qu'en passant certaines erreurs de détail : où V. a-t-il vu que le quatrième évangile racontait « l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem quasi au début de sa vie publique » (p. 39) ? L'expulsion des vendeurs placée par saint Jean à la première Pâque du ministère du Christ, n'est pourtant pas une entrée triomphale dans la Ville Sainte.

Je n'ai pas lu non plus dans les Paralipomènes que « le chroniste, en retouchant sa source pour le récit de la mort de Josias, dit que le roi, blessé à Mageddo, fut transporté à *Jérusalem où il mourut ;* tandis que sa source racontait que le roi fut tué à Mageddo et de là transporté mort à Jérusalem (p. 38) ». (Cf. IV Reg. XXIII, 29-30 ; II Par. XXXV, 23-24). De tels arrangements tendancieux déprécieraient singulièrement la sincérité d'un historien.

Cependant qu'on n'aille point se méprendre sur ma pensée. Le travail de V. ne m'a pas convaincu du bien-fondé de sa théorie, toutefois, je dois en recommander chaudement la lecture à mes collègues dans l'enseignement scripturaire ; ils apprendront certes beaucoup au contact de cette œuvre originale et solidement conçue.

J. Renié S. M.

1. Renié, *op. cit.*, t. IV, p. 404.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

HENRI BREMOND

Henri Bremond était à peine descendu dans la tombe que journaux et revues publiaient sur l'œuvre, la vie, et les derniers instants du grand écrivain catholique, des études ou des articles copieusement documentés. Depuis le mois dernier, nous en avons compté une soixantaine, émanant des milieux les plus divers et parfois les plus opposés. Quelle abondance ! Il semble bien que, de Bremond, tout ait été dit, redit, analysé, disséqué, avant d'être recomposé, reconstitué, synthétisé. Que me reste-t-il à exploiter après tant d'exposés plus ou moins prolixes ? Pas grand' chose, à coup sûr.

Un texte que je trouve dans l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* vient heureusement me tirer d'embarras. Bremond y esquisse, à grands traits, la physionomie combien attachante d'un insigne Jésuite, le Père de Saint-Jure. Le voici. « *Bien qu'il les applique très ingénieusement aux fins toutes saintes qu'il se propose, Saint-Jure aime ces jolies choses* (les reminiscences classiques) *un peu aussi pour elles-mêmes. Humani nihil... Sans rien de mondain, il est honnête homme. Avec cela l'esprit le plus ouvert... Il ne croit pas que la spiritualité ait commencé avec les Exercices de Saint Ignace* (quelle malice !) *Il s'est assimilé tout ce qu'il y a de plus excellent dans les Ecoles du passé. Chacune d'elles pourrait le revendiquer. L'Ecole française, plus que les autres, du jour où il l'aura rencontré* ».

C'est Bremond, et non Saint-Jure, qu'il faut voir dans cette

peinture. Bremond l'humaniste, l'amateur de « jolies choses », tout imprégné de classicisme et qui, dans ses exposés les plus originaux, les plus badins en apparence, garde à son style une concision ciceronienne, une logique socratique, un purisme tout hellénique. Qui ne se souvient des raccourcis saisissants du *Discours de réception à l'Académie française*, du *Charme d'Athènes* ou de *la Ville enchantée ?*

Oui, c'est Bremond qu'il faut chercher dans ce portrait de Saint-Jure. *Humani nihil...* Rien ne lui est étranger. Ni la philosophie de l'histoire, ni la psychologie qui fut son vrai domaine, ni les aridités de la critique textuelle, ni la technique des idiomes, ni les problèmes sociologiques (son étude sur le christianisme bourgeois de Sydney Smith), ni les controverses esthétiques, ni l'amour du beau. La perception, l'amour du beau ! Il en vivait. Je le vois encore, désignant dans un geste d'admiration où passait tout son être, la chaîne argentée des Alpes de Savoie, que nous embrassions du haut de la Flégère, dont nous avions prosaïquement, à dos de mulet, atteint la cîme. Il nommait, comme en se jouant, toutes les crêtes, spécifiait leurs formes d'une image, et semblait s'exalter à chaque nom nouveau. Et reprenant, en l'adaptant à sa situation personnelle, le vœu de François de Sales au Prieur de Talloires : « Qu'il ferait bon vivre ici ! s'écriait-il. Et comme les livres et les articles tomberaient drû chez notre imprimeur, telle la neige sur ces monts, l'hiver ». Parlant ainsi, Bremond souriait. Son visage un peu sévère, anxieux et glabre, se détendait sans effort. Car, saisi dans l'intimité, rien de plus simple que cet écrivain auréolé de tant de gloire. Aucune morgue, aucune pose. « Sans rien de mondain, il est honnête homme ». Comme Saint-Jure, toujours.

« Avec cela, l'esprit le plus ouvert ». Ouvert sur les réalités visibles et invisibles. Bremond ne se cantonne pas dans la science pure. Il sait descendre aux humbles choses pour en découvrir la grandeur cachée. La nature est la même partout ; partout l'artiste la reconnaît, et dans la moindre grappe un Chardin devine toute la richesse des collines de France ; un Corot, dans un saule, hume toute l'atmosphère argentée, et Velasquez n'a que faire, comme modèle, d'une beauté princière : le nain de Vallecas lui suffit, parce que regardant à fond, il voit, au fond, la vie même,

avec son mystère que l'art n'épuise jamais, et qui plonge toujours le véritable esthète dans une extase de passion brûlante. Ainsi Bremond, découvrant dans une statuette antique tout l'art de la Grèce et la splendeur des formes sculpturales, dans un sourire d'enfant toute la psychologie du jeune âge, et dans l'obscur labeur d'un curé de campagne, toute la culture et l'héroïsme du clergé français. On se souvient encore des belles pages par lui consacrées à l'Abbé Hermet, ce curé d'une petite bourgade, à qui l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres venait d'accorder une subvention pour ses obstinés travaux et ses découvertes archéologiques. Il en profitait pour faire l'éloge de ces prêtres discrets et savants que la charge de leur ministère n'empêchait point de se consacrer noblement à la science, et magnifiait leur double auréole, celle de la vertu et celle du savoir.

L'esprit ouvert sur toutes choses, oui. Ce n'est pas tout. Comme Saint-Jure encore « il ne croit pas que la spiritualité ait commencé avec les *Exercices* de saint Ignace ». Et là, de toute évidence, il enfonce une porte ouverte. Car, qui l'a jamais cru ? Les Jésuites eux-mêmes se défendirent toujours de vouloir monopoliser la piété à leur profit. Et saint Ignace ne puisa-t-il pas, dans Garcia de Cisneros, qui s'était lui-même inspiré des écrits des religieux windésémiens, la systématisation de ses *Exercices*, se rendant ainsi tributaire de tout un passé vénérable ? Aussi, pour qui connaît le désintéressement légendaire des Pères de la Compagnie, les charges de Bremond contre une spiritualité, plus ascétique que mystique il faut l'avouer, ont-elles parfois dépassé la mesure.

C'est que l'Historien du sentiment religieux ne pouvait apprécier, à leur juste valeur, les méthodes ignatiennes. Son esprit intuitif n'admettait pas les salutaires contraintes. Et l'on comprend qu'il se soit porté, avec plus d'attrait, vers la spiritualité plus mystique qu'ascétique, du moins en apparence, de l'Ecole française. Cette Ecole l'a conquis « plus que les autres, du jour où il l'a rencontrée », comme elle a conquis Saint-Jure lui-même parvenu au seuil de la vieillesse. Aussi en a-t-il exposé, avec enthousiasme, les essentiels principes. Nul avant lui, pas même à l'Oratoire et à Saint-Sulpice, ne l'avait fait avec une telle magnificence. Et, pour ce labeur, quelle reconnaissance ne lui devons-nous pas !

Est-ce à dire que tout soit parfait dans cette éblouissante et savante synthèse ? Il serait puéril de l'affirmer. Mystique par tempérament, Bremond met en relief, dans son exposé, le côté passif des doctrines bérulliennes. Il exprime longuement le rôle de la grâce, de « l'adhérence » au Verbe-Incarné, les virtualités sanctifiantes des « états » et des « mystères » de Jésus. Mais il laisse dans l'ombre, à dessein semble-t-il, les efforts d'ascèse nécessités par la correspondance à la grâce et par le dépouillement du vieil homme, sur lesquels pourtant l'Ecole française a beaucoup insisté. C'est cette même tendance de nature qui le porte à déprécier, plus qu'il ne convient, la prière de demande dans l'économie du salut. C'est elle encore qui le conduira, un peu injustement sans doute, à grandir le mystique — et mystérieux — Fénelon aux dépens de Bossuet.

Avec cela, il a l'amour du paradoxe. Il prend la contre-partie des opinions reçues, fait de Vincent de Paul « un homme du monde », presque « un galant homme » ; de Bossuet, un maître de quiétude et de passivité. Hégel orthodoxe, il réalise, en bien des cas, par amusement ou par méthode, la synthèse de la thèse et de l'antithèse. Il manie aussi l'ironie, et se le reproche parfois sans contrition et sans ferme propos : « Que nous avons l'esprit mal fait ! » observe-t-il, alors qu'il se surprend en train de dauber Bérulle lui-même. Et ses lecteurs, sans peine, en acceptent l'aveu. Ajoutons, pour être complet, qu'il a l'imagination féconde ; il forge des mots nouveaux, dont il abuse : théocentrisme, ascéticisme. Mais ces mots font fortune.

Enfin, voilà sa grosse qualité, ou son défaut — comme on voudra — Bremond fut un passionné. Il magnifie les hommes qu'il évoque de sa plume magique. Il vit de leur vie, de leur pensée, il les anime, il les aime avec ardeur ou prononce contre eux l'exclusive. Sous sa plume, Condren devient « le grand homme si peu banal... admirable causeur..., le plus haut génie religieux des temps modernes..., cet homme divin ». Pour justifiée que soit l'estime, voilà tout de même, pour la traduire, quelque hyperbole. « Monsieur Olier, dit-il ailleurs, malgré ses défauts, est le seul qui me donne un plaisir d'ordre littéraire..., plus homme et plus poète que Condren ». Par contre, il n'aime pas Jean Eudes. « J'ai peine à le voir », écrit-il. Pourquoi ? Ils n'en sait trop rien, et l'avoue. Sans doute parce que le Père Eu-

des manifeste très peu de dispositions affectives purement humaines, et que l'humaniste Bremond veut trouver l'homme sous le saint. L'apôtre de la Normandie lui a refusé ce délicat plaisir. Il plaisante Madeleine du Saint-Sacrement, qu'il qualifie de « machine à oracles » ; mais nous n'oserions dire qu'il ait tout à fait tort. Passons.

Un passionné, dis-je. Aimable qualité, après tout. Quand la passion n'aveugle pas, elle donne à l'écrivain sa verve, à l'historien l'acuité d'esprit qui pénètre les textes. Et Bremond fut rarement aveugle au point de manquer de l'objectivité désirable. C'est à cette passion, à ce sens intuitif qui en est la conséquence, que l'on doit ses plus belles œuvres. Ce qu'il exprime, à merveille, c'est l'âme de ses héros. Il saisit d'instinct l'essentiel — j'allais dire : l'essence — des gens et des choses. Quand il atteint la vérité, il l'atteint à la façon de Newman, répudiant la méthode selon laquelle, ainsi qu'il l'écrit dans une préface célèbre, « chacun des pas est précédé, commandé par un syllogisme ». Comme Newman, Bremond se fie « avant tout, et presque exclusivement, aux *assumptions* inconscientes, aux lumières enveloppées, aux instincts, aux silences, aux murmures de la dialectique personnelle, de la logique transcendante ».

Voilà bien Bremond, j'imagine, un passionné, un intuitif. Et cela a servi le chercheur et le savant qu'il fut au plus haut point. Cela explique aussi certaines de ses méprises. Puis, cette passion — très noble, en somme — qu'il mettait en toutes choses, lui attira aussi bien des ennuis et des contradictions. En bousculant des préjugés et des idées toutes faites, en renversant des saintetés mal assises, en détrônant des personnages, il provoqua des inquiétudes et des répliques tantôt timides, tantôt acerbes.. Il ne s'en souciait pas trop. « Laissez coasser les grenouilles » m'écrivait-il un jour. Il suivait son conseil à la lettre.

*
* *

Une austère et magnifique leçon se dégage de cette vie si pleine et si féconde. C'est qu'en effet, Bremond nous offre, en sa personne, l'étroite union du sacerdoce et de la science. Jamais le savant historien ne renonça, quand il prit la plume, à son caractère de prêtre et d'ancien religieux. Tous ses travaux tendent à

discerner la touche divine, si subtile parfois, dans les âmes de ses personnages. L'examen critique de sa doctrine esthétique elle-même, nous révélerait son dessein d'établir les rapports qui existent entre la mystique et la poésie. Et s'il n'est pas parvenu à préciser, autant que nous l'eussions souhaité, les limites entre l'esthétique artistique et le mysticisme religieux, ses efforts, qui n'en sont pas moins louables, ouvrent la porte à d'ultimes recherches. Chez Bremond, le sacerdoce a aidé le savant en lui donnant une orientation intellectuelle, et le savant, est-il besoin de l'affirmer, a splendidement servi le sacerdoce. Sa vie, très une, fut une réussite, dans le noble sens du mot.

Certes, il n'est pas donné à tous d'avoir un tel sens intuitif, disons même un tel génie. Et c'est heureux : la terre deviendrait bien vite inhabitable. Mais le prêtre, qui a reçu de Dieu quelque disposition pour l'étude, ne devrait-il pas toujours tirer parti d'une virtualité si enviable qui peut croître jusqu'à l'infini ? Bien sûr, il n'est pas question d'étudier hors de propos, au delà de ses capacités, en négligeant d'autres devoirs. La vérité, en pareils cas, serait plus lésée que servie. Mais certains de nos prêtres ne se grandiraient-ils pas eux-mêmes, et ne serviraient-ils pas l'Eglise avec fécondité, en consacrant à des travaux intellectuels les loisirs dont ils disposent ? La plus humble découverte, dans le domaine du savoir, contribue à faire « l'œuvre du Verbe » selon la magnifique expression de Catherine de Sienne. Car Dieu est vérité. Et tout esprit pénétré de vérité tend à la répandre : tels les Apôtres, au Cénacle, embrasés par la divine Sagesse, et comme expulsés d'eux-mêmes, s'élancèrent à la conquête des intelligences et des cœurs... « Le Tabernacle, les âmes, les livres, voilà toute la vie du prêtre », disait un jour Bremond.

Qu'il en soit ainsi, pour le plus grand nombre.

Jean Gautier.

CHRONIQUES

Chronique d'Histoire des origines chrétiennes

SOMMAIRE : Histoire des commencements de l'Eglise. — Les catacombes et leurs peintures. — Tertullien. — Origène. — Sérapion de Tmuis. — Saint Epiphane. — Diodore de Tarse. — Saint Jean Chrysostome. — Théodoret de Cyr. — L'ancienne Eglise de Carthage. — Saint Augustin. — Pseudo-Denys l'Aréopagite. — Bar-Hebraeus.

I. — Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des origines chrétiennes apprendront avec joie que M. Hans LIETZMANN vient d'entreprendre la publication d'une *Histoire ancienne de l'Eglise*, qui doit remplir cinq volumes et conduire le lecteur depuis la fondation de l'Eglise jusqu'aux environs de l'an 600. Le premier volume, le seul qui ait encore paru, le mène déjà à l'an 150[1] ; c'est dire qu'après deux brèves études sur la Palestine au temps des procurateurs romains et sur le judaïsme palestinien, il est consacré à décrire la mission de Jean-Baptiste et de Jésus, les premiers débuts de l'Eglise et sa diffusion parmi les Juifs de la Dispersion et parmi les païens, le déclin du judéo-christianisme, les écrits apostoliques, les écrits johanniques, saint Ignace, Marcion, les premières manifestations de la gnose.

De longues études antérieures avaient admirablement préparé Lietzmann à entreprendre ce travail de synthèse, et l'on peut être assuré qu'il a réfléchi beaucoup avant d'écrire. Son œuvre n'est donc pas de celles qui peuvent passer inaperçues. Elle doit être lue, même s'il est nécessaire de la critiquer ; et, du point de vue catholique qui est le nôtre, les critiques ne lui manqueront pas en effet. Contentons-nous de remarquer que, pour la période

1. H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche* : I. Die Anfänge, in-8 de VII-323 pages ; Berlin, Walter de Gruyter, 1932.

des origines, la plus importante de toutes, Lietzmann croit en bien des cas se réfugier dans la suspension de tout jugement historique. Après avoir rappelé par exemple que Jésus, après sa mort, apparut aux disciples, il se demande ce que furent ces apparitions et il écrit : « Tous les événements de l'histoire s'accomplissent dans le monde phénoménal et ne sont intelligibles pour nous que sous la forme d'une causalité naturelle. Tout effort pour saisir l'essence profonde et le sens de l'histoire nous entraîne au delà de ces limites, dans la métaphysique du philosophe ou du théologien. Et ce n'est que dans ces profondeurs que coulent les sources qui donnent à l'étude historique sa vie et sa valeur (p. 53). » Lietzmann a étudié Kant, cela se voit ; mais nous savons que le kantisme est aujourd'hui très dépassé, et nous ne croyons pas que l'historien ait le droit de s'abstenir en face des événements qu'il ne comprend pas ou qui lui paraissent interrompre le cours habituel des choses. Si ces événements sont bien attestés, il doit les constater comme les autres ; au plus a-t-il le droit d'exiger des témoignages plus nombreux ou plus solides ; il manquerait à des règles assurées en rejetant de parti pris tout ce qui le dépasse.

Nous sommes sur un terrain où il nous est plus facile de suivre Lietzmann lorsque nous arrivons à la fin du premier siècle et aux débuts du second : ce qu'il dit par exemple des pseudo-clémentins, des lettres de saint Ignace, est des plus suggestifs et témoigne d'une étude pénétrante des textes.

II. — Nous n'avions pas, jusqu'à présent, de petit livre capable de nous renseigner exactement sur les catacombes romaines. M. H. Chéramy a voulu combler cette lacune, et il a publié dans la collection *Les Pèlerinages* un ouvrage d'initiation qui rendra les plus grands services[1].

Les premiers chapitres sont d'ordre général : ils décrivent les aspects communs des catacombes, les fresques et les sculptures qui décorent certaines d'entre elles, les inscriptions qui permettent d'identifier les tombes ; ils rappellent aussi, dans ses grandes lignes, l'histoire des catacombes, depuis leurs origines jusqu'à nos jours.

Une seconde partie est consacrée à la nomenclature et à la des-

1. H. Chéramy, P.S.S., *Les catacombes romaines*; in-18 de 210 pages; Paris, Flammarion, 1932; 10 francs.

cription des plus célèbres parmi les catacombes romaines : celle de Saint-Sébastien-les-Murs obtient la place d'honneur, puisqu'elle a abrité pendant un temps les corps des deux grands apôtres Pierre et Paul, et aussi, sans doute, parce que c'est elle que l'auteur connaît le mieux : n'est-ce pas d'ailleurs celle que les catholiques français ont reçu la charge d'entretenir ? Viennent ensuite les cimetières de Priscille, de Domitille, de Callixte, de Prétextat, les cimetières de la voie Lavicane et le cimetière de sainte Agnès.

L'auteur est spécialiste : il écrit dans la préface où il s'adresse aux pèlerins : « Vous êtes d'une génération qui aime la science sûre, et vous n'accepteriez pas volontiers les récits fleuris mais suspects qui enchantaient nos pères. Rien ne sera décrit qui n'ait été vu bien des fois ; rien ne sera avancé qui ne se puisse prouver par un recours aux sources les plus pures. C'est manquer de respect à la foi que d'apporter pour l'affermir des matériaux de qualité douteuse (p. 9). » On peut assurément lui faire confiance. Est-il cependant permis de lui dire qu'on regrette de ne pas trouver dans son utile petit livre les éléments d'une bibliographie, et surtout peut-être quelques illustrations qui nous permettraient de comprendre, mieux que les meilleures descriptions, tout ce dont il nous parle si bien ?

III. — A l'inverse de celui de M. Chéramy, l'ouvrage de M. P. MARANGET sur *Jésus-Christ dans les peintures des catacombes*[1] est abondamment illustré, et il se présente sous une forme luxueuse qui, dès l'abord, attire et retient l'attention. On ne peut qu'en recommander la lecture à tous ceux qui s'intéressent aux origines de l'art chrétien. Après une introduction de quelques pages, l'auteur étudie, en des chapitres distincts, les images de la Vierge et de l'Enfant Jésus, les miracles du Sauveur, l'entretien avec la Samaritaine ; puis il passe à l'examen des représentations symboliques, sur lesquelles il s'étend davantage, parce qu'elles sont les plus nombreuses, et, en un certain sens, les plus instructives : tour à tour, nous étudions avec lui les figures du bon Pasteur, d'Orphée, du poisson, qui toutes symbolisent le Maître attirant à lui les âmes et les nourrissant. Ceux qui connaissent déjà

1. Pierre MARANGET, *Jésus-Christ dans les peintures des catacombes*; in-16 de 96 pages, orné de 10 dessins et de 32 planches d'illustrations en héliogravure hors-texte. Paris, Editions Dillen, 1932; 10 francs.

les peintures des catacombes les retrouveront avec plaisir ; ceux qui n'ont pas encore eu la joie de les contempler désireront en poursuivre l'étude. Notre plus grand regret, en fermant le petit livre de M. Maranget, est de le trouver si court. Il y aurait tant de choses à dire, et, somme toute, l'auteur nous en apprend si peu !

IV. — Il n'est plus besoin de redire que peu d'hommes en France, et sans doute aussi à l'étranger connaissent Tertullien comme le R. P. Adhémar d'Alès. On n'a pas oublié l'ouvrage classique qu'il a consacré naguère à la théologie de Tertullien, ni les précieuses notes que, dans les *Recherches de Science religieuse*, il a multipliées pour expliquer tel ou tel passage obscur du grand africain. Aussi est-il pour nous une bonne fortune de posséder maintenant une édition du *De baptismo*, préparée et publiée par le R. P. D'ALÈS[1]. On sait que, jusqu'à la découverte par Dom Wilmart en 1920 du manuscrit de Troyes, nous ne possédions plus de manuscrit du *De baptismo* et que nous devions recourir au texte donné en 1545 par Martin Mesnart. Le R. P. d'Alès a pu se servir du manuscrit de Troyes, ce qui assure à son édition une valeur, d'autant plus grande, que, en bien des cas, ce manuscrit est seul à avoir conservé la bonne leçon

On peut regretter cependant que le P. d'Alès n'ait pas pu avoir connaissance, lorsqu'il préparait son travail, de l'édition publiée en 1931 par Borleffs[2] : celui-ci est également un des meilleurs connaisseurs de la langue et du style de Tertullien. En examinant de près le texte du manuscrit de Troyes et celui de l'édition de Mesnart, il trouve que certaines variantes sont telles qu'elles paraissent appuyer l'hypothèse d'une double édition originale. Nous savons que Tertullien aimait à revoir ses ouvrages : on aimerait connaître ici l'opinion du R. P. d'Alès.

L'édition du P. d'Alès est complétée par de précieuses notes critiques et exégétiques, qui faciliteront beaucoup l'étude du *De baptismo*. Quelques notes encore pourraient être ajoutées ; ainsi au

1. TERTULLIEN *de Baptismo*, recensuit notis illustravit A. D'ALÈS (Pontificia universitas gregoriana, Textus et documenta. Series theologica, 10) ; in-16 de 58 pages : Rome, Pont. univers. gregor., 1933 : 4 lire.

2. QUINTI SEPTIMI FLORENTIS TERTULLIANI, *De baptismo ad fidem codicis Trecensis veterumque editionum* edidit J. G. P. BORLEFFS dans *Mnemosyne*, t. LIX, 1931, p. 1-102.

chapitre XVI à propos du passage : *proinde nos facere aqua vocatos sanguine electos*, on aimerait trouver une référence à l'étude de Dölger, qui a paru dans *Antike und Christem*, t. II, (1930), p. 117-141. Il ne faut d'ailleurs pas voir ici une critique : un commentaire n'est jamais complet ; et cela est heureux, pour que les étudiants aient encore quelque chose à glaner en suivant les traces de leurs maîtres.

V. — La nouvelle collection de *Textes d'étude* que publie la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, vient d'être inaugurée par l'édition du *De spectaculis* de Tertullien[1]. C'est là un signe des temps. Naguère encore les écrivains chrétiens, qu'ils fussent de langue grecque ou de langue latine, étaient regardés comme indignes d'attention : ils étaient des théologiens, et ils employaient une langue de décadence ; double motif pour qu'on ne s'intéressât pas à eux. Nul aujourd'hui ne voudrait parler ainsi. MM. Puech et de Labriolle, par leurs histoires de la littérature chrétienne grecque et latine, ont ramené l'esprit des milieux universitaires vers les Pères de l'Eglise ; la collection Budé a entrepris d'éditer, au moins en partie, le texte de leurs œuvres. Voici maintenant que l'on propose officiellement aux étudiants de s'intéresser à Tertullien.

Nul choix d'ailleurs ne pouvait être plus judicieux que celui du *De spectaculis*, car la question qu'aborde cet ouvrage est classique. Il s'agit de savoir si l'on peut fréquenter le théâtre et quels sont les inconvénients ou les dangers des spectacles. Aelius Aristide avait déjà condamné le théâtre. Bien d'autres devaient reprendre le même thème, et l'on n'a pas oublié les *Maximes et réflexions sur la comédie* de Bossuet. Dans son introduction, M. A. Boulanger, qui est l'éditeur du *De spectaculis*, rappelle les sources utilisées par Tertullien et les remplois postérieurs de son ouvrage.

Le texte publié ici dérive naturellement de celui de l'*Agobardinus*, puisque nous n'avons plus d'autre manuscrit à notre disposition. M. Boulanger a tenu d'ailleurs à revoir soigneusement le manuscrit lui-même, et cette collation lui a permis, semble-t-il, d'améliorer en plus d'un passage l'édition de Reifferscheid. Il a

1. Tertullien, *De spectaculis*, suivi de Pseudo-Cyprien, *De spectaculis*. Texte établi par André Boulanger (Textes d'Etude, 1) ; in-16 de x-115 pages ; Paris, Les Belles-Lettres, 1933 ; 10 francs.

également fait suivre le traité de Tertullien de celui du pseudo-Cyprien qu'il attribue, avec P. Monceaux, à un clerc de l'école du grand évêque. De la sorte, il met entre les mains de son lecteur un très précieux instrument de travail[1].

VI. L'édition des œuvres d'Origène dans le *Corpus* de Berlin approche désormais de son terme. Sans doute nous manque-t-il encore le commentaire de l'Epître aux Romains, et aussi les homélies et les fragments nombreux sur les Psaumes, pour ne rien dire de tant de morceaux, plus ou moins importants qui sont encore épars dans les chaînes. Mais nous pouvons, dès maintenant, lire en un texte critique, presque tous les ouvrages essentiels du grand docteur.

Notre dernière chronique mentionnait l'étude de MM. Klostermann et Benz, sur *la tradition du commentaire de l'Evangile de saint Matthieu*[2]. A cette étude, quelques compléments ont été récemment ajoutés en une brève plaquette qui nous renseigne sur un papyrus dans lequel se lisent peut-être quelques lignes d'Origène sur Matthieu, et surtout sur l'utilisation du commentaire d'Origène par Victor d'Antioche, Macaire Chrysocéphale, Smaragde de Saint-Mihiel, Zacharie de Besançon[3]. Ces compléments témoignent surtout de la conscience de leur auteur.

VII. Bien plus importante est l'édition elle-même, dont un premier volume vient de paraître. Les éditeurs, MM. Klostermann et Benz ne nous donnent ici que les parties du commentaire traduites en latin et connues sous le nom de *Commentariorum series*[4] : elles couvrent, on le sait, les chapitres xxii,34-xxvii,66 de l'Evangile de saint Matthieu. Un second volume donnera les tomes

1. M. Boulanger, p. 8, place vers 370 la disparition des Tertullianistes : sans doute est-ce une faute d'impression, il faut dire : vers 400. Notons en cas que M. B. reproduit en note les passages de l'Ecriture cités par Tertullien, mais qu'il en donne le texte d'après la Vulgate. Il s'en excuse d'ailleurs ; seulement on ne voit pas très bien la nécessité de ces citations de la Vulgate qui ne peuvent guère fournir matière à comparaison.

2. Cf. *Chronique des origines chrétiennes* dans *R. A.*, avril 1933, p. 457.

3. Erich Klostermann, *Nachlese zur Ueberlieferung der Matthaeus-erklärung des Origenes* (Texte und Untersuchungen, t. XLVII, 4) ; in-8°, de 11 pages ; Leipzig, Hinrichs, 1932.

4. *Origenes Werke*, XI *ter* Band : *Origenes Mattheaus-erklärung* ; II. *Die lateinische Uebersetzung der Commentariorum series*, hersg. von E. Klostermann, unter Mitwirkung von E. Benz ; in-8° de xii-304 pages ; Leipzig, Hinrichs, 1933.

conservés en grec, un troisième sera réservé à l'introduction, aux fragments divers et aux indices. C'est assez dire que, jusqu'à présent, nous n'avons devant nous qu'un texte, critiquement établi, mais dont nous ne savons pas l'origine et dont nous ne pouvons apprécier la fidélité, par rapport au grec, que par sa comparaison avec les fragments parallèles extraits des chaînes.

Ce sont ces fragments qui constituent la grande nouveauté et l'apport principal de l'édition de Klostermann. Jusqu'à présent, les éditions des *Commentariorum series* ne contenaient que deux petits morceaux de l'original grec, sur la mort de Zacharie et sur le tombeau d'Adam. Les recherches des éditeurs leur ont permis d'en découvrir plusieurs autres dans les diverses chaînes évangéliques, dans le commentaire de Pierre de Laodicée et dans celui de Victor d'Antioche. On ne lira pas sans intérêt ces précieux restes. Sans doute, nous ne sommes pas assurés d'y retrouver le texte authentique d'Origène : en bien des cas, les caténistes abrègent, arrangent, corrigent à leur fantaisie, et il peut se faire que la version latine soit plus fidèle que le grec à transmettre la pensée du grand docteur. Chaque cas est à examiner en lui-même et l'on voit sans peine que, le plus souvent, le latin est plus complet et plus satisfaisant. Nous pouvons encore remarquer que Klostermann signale comme provenant du commentaire de saint Matthieu un certain nombre de fragments que Rauer avait revendiqués pour le commentaire sur saint Luc : le problème de leur véritable origine n'est pas toujours facile à résoudre.

La tradition manuscrite du texte latin ne repose que sur un petit nombre de témoins. De la Rue avait connu un *codex Remensis*, du VIIIe ou IXe siècle, qui a aujourd'hui disparu. Restent aujourd'hui un manuscrit de Rouen, *Gemmetisensis* du IXe siècle, un autre de Bruges, du XIIe siècle et un troisième de Londres du XIIe siècle également. A quoi, il faut ajouter le commentaire sur saint Matthieu de Paschase Radbert qui copie assez souvent Origène pour fournir à l'occasion des renseignements précieux. Dans ces conditions, on ne peut pas s'attendre à trouver ici un texte très différent de celui que nous connaissions déjà. On doit surtout rendre hommage à Klostermann pour la diligence avec laquelle il a collectionné, en utilisant l'édition de De la Rue, les variantes du *Remensis* et les efforts qu'il a accomplis afin d'améliorer, en cas de nécessité, la leçon de ses manuscrits.

VIII. Un certain nombre de recenseurs ont signalé quelques additions ou corrections à introduire dans l'édition des Homélies d'Origène sur saint Luc, par Max RAUER, édition que nous avons signalée en son temps[1]. M. Rauer a tenu le plus grand compte de toutes ces remarques, puisqu'il a publié tout exprès un fascicule pour les grouper et y faire ses observations personnelles[2].

Deux manuscrits, dont l'un, du VIIIe siècle, constitue à l'heure actuelle notre plus ancien témoin des Homélies sur saint Luc, étaient restés inconnus de l'éditeur au cours de ses travaux préliminaires. La chose est peu conséquente en elle-même, parce que ces manuscrits appartiennent au même groupe que ceux dont Rauer a pu se servir. Il est intéressant cependant de donner la liste complète des variantes du codex de Cambridge : c'est ce qui est fait ici avec une acribie minutieuse.

Une question des plus intéressantes est celle des rapports qui existent entre le texte original des Homélies et la version latine de saint Jérôme. Il semble bien que saint Jérôme a eu devant lui une collection de trente-neuf homélies grecques et qu'il s'est proposé de les traduire telles quelles. Or, si l'on compare sa traduction, d'une part avec les fragments grecs, de l'autre avec le commentaire de saint Ambroise sur saint Luc dont on sait qu'il s'inspirait étroitement d'Origène, on est amené à constater que la version hiéroynimienne représente un texte sensiblement plus court. Doit-on supposer qu'Ambroise avait devant lui un texte plus long que Jérome ? le texte long est-il l'original même, qu'un inconnu aurait abrégé à un moment indéterminé ? ou bien les deux éditions remonteraient-elles à Origène lui-même ? Dans ce cas, les manuscrits grecs des chaînes permettraient-ils de retrouver des traces de ces deux éditions, dont Jérôme et Ambroise sont pour nous les meilleurs témoins ? On voit les différents problèmes qui se posent ici et dont Rauer confie l'examen à d'autres.

Les fragments grecs retiennent enfin l'attention de Rauer. Il va sans dire que, sur ce point délicat, les observations avaient été

1. Cf. *Chronique des Origines chrétiennes*, dans R. A., septembre 1931, p. 552. Rauer ne signale pas encore la recension importante de R. Devreesse, dans *Revue biblique*, janvier 1933, p. 141-145.

2. Max RAUER, *Form und Ueberlieferung der Lukas-homilien des Origenes* (Texte und Untersuchungen, XLVII, 3) ; in-8° de VIII-64 pages ; Leipzig, Hinrichs, 1932.

multipliées, tant il est difficile de déterminer l'attribution exacte d'un morceau donné par les chaînes. L'éditeur reconnaît volontiers que des fragments cités par les chaînes sur Luc peuvent provenir d'un commentaire de Matthieu, et il ajoute que l'hypothèse inverse trouve aussi sa vérification. Il signale aussi les erreurs d'attribution qui ont déjà été relevées par ses critiques : ce ne sont que des détails. Plus importantes peut-être sont les remarques qu'il reproduit d'après H. Koch : celui-ci a noté quelques passages dans lesquels Origène se rapproche de Tertullien et de saint Cyprien ; ainsi se trouve posée une fois de plus le problème si complexe des rapports entre Origène et l'Occident. Dans quelle mesure Origène a-t-il pu connaître les œuvres de Tertullien et être lui-même utilisé par saint Cyprien ? Plusieurs fois déjà, les érudits ont pris position : la controverse attend encore sa solution définitive.

IX. Origène n'est pas seulement l'objet de recherches critiques qui se proposent d'établir le texte de ses ouvrages. On continue, avec ferveur, à étudier sa pensée et à la déterminer la place qu'il tient dans l'histoire du christianisme primitif.

C'est ainsi que M. Hal Koch s'est proposé récemment de marquer les relations d'Origène avec le platonisme : le problème avait été déjà étudié par Bigg et par Hatch parmi beaucoup d'autres ; plus récemment, il avait été repris par E. de Faye. On ne peut pas dire cependant que l'ouvrage de Koch soit inutile : il est toujours intéressant de voir de vieux problèmes résolus à l'aide des méthodes nouvelles, et c'est bien une méthode nouvelle qu'emploi l'auteur lorsqu'il intitule son œuvre *Pronoia und Paideusis*[1] et qu'il se place, pour étudier Origène, du point de vue de la prescience divine et de l'enseignement de l'homme par Dieu.

On peut sans doute discuter ce point de vue. Est-il incontestable que la doctrine de la Providence, avec la prescience qui en est le corollaire, soit assez importante dans l'œuvre d'Origène pour mériter d'être prise comme l'observatoire d'où l'on regardera tout le reste ? A première vue, il ne le semble pas, et les

1. Hal Koch, *Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus ;* in-8° de 344 pages ; Berlin et Leipzig, Walter de Gruyter, 1932.

efforts tentés par Koch au début de son ouvrage pour le démontrer ne sont pas décisifs. Mais au fond, il importe peut-être assez peu ; car nous retrouvons, dans la première partie, les analyses auxquelles nous sommes accoutumés sur Dieu et la Providence, sur la création des corps et du monde visible, sur le rôle du Verbe comme éducateur de l'humanité, avant et depuis l'Incarnation, sur l'Eglise, sur la vie future.

Comme la plupart de ses prédécesseurs, Koch demande surtout ses informations au *De principiis*. C'est évidemment la méthode la plus simple. Le *De principiis* est une somme dans laquelle on trouve réunis les enseignements d'Origène, que ses autres œuvres ne présentent qu'à l'état dispersé. Il faut pourtant se souvenir qu'Origène a écrit bien d'autres livres, et que, selon les vraisemblances, le *De principiis* a été composé dans sa jeunesse ; il est en tout cas antérieur aux homélies de Césarée, et même aux grands commentaires sur saint Matthieu, sur saint Jean, sur l'Epître aux Romains. Est-il dès lors légitime de s'en tenir au *De principiis*, si important que soit cet écrit, et d'oublier que la pensée, si vivante, si active d'Origène ne s'est pas cristallisée en lui ?

Un autre inconvénient de cette vue systématique, c'est qu'elle nous amène à regarder Origène comme un pur intellectuel. De fait, le *De principiis* constitue un essai pour donner une représentation systématique de l'univers, une *Weltanschauung ;* si nous n'avions que cet ouvrage du maître alexandrin, nous serions tentés de croire qu'il n'a été qu'un philosophe religieux, absorbé par l'étude des problèmes métaphysiques. Ses homélies au contraire et même ses commentaires nous font voir en lui le plus zélé, le plus ardent des apôtres, une âme de feu, préoccupée de son salut et de celui des âmes, un admirateur passionné des martyrs, dont le plus grand désir est d'être appelé à rendre le même témoignage. Koch oublie un peu trop toutes ces choses, et ses analyses peuvent être minutieuses et remplies à l'occasion de vues intéressantes, elles restent trop unilatérales pour nous donner pleine satisfaction. Koch d'ailleurs s'efforce de répondre par avance à cette objection. Dans les notes biographiques qui terminent son volume, il est amené à parler de l'ouvrage de Völker sur l'idéal de la perfection chez Origène, dont[1] notre dernière

1. *Chronique des Origines chrétiennes*, dans R. A., avril 1933.

chronique a rendu compte ici-même ; et il le juge sévèrement, surtout à cause de la confiance que son devancier accorde aux homélies. Il est assuré que nous serions beaucoup plus tranquilles si nous avions encore le texte grec de ces homélies au lieu de devoir nous contenter des traductions de Rufin et de saint Jérôme. Seulement la même difficulté se pose déjà à propos du *De principiis*, et il est juste de ne pas faire ici deux poids et deux mesures.

Après avoir, dans la première partie de son œuvre, étudié les thèmes principaux de la philosophie d'Origène, Koch aborde, dans une seconde partie, le problème de ses sources. E. de Faye avait naguère consacré un volume à cet examen. Les recherches de Koch nous paraissent beaucoup mieux conduites que celles de son prédécesseur français, parce qu'au lieu de porter sur tous les philosophes grecs elles se limitent aux devanciers immédiats et aux contemporains d'Origène : Plutarque, Gaius et Albinus, Atticus et Taurus, Celse, Hiéroclès d'Alexandrie sont tour à tour étudiés dans la mesure du possible et comparés à Origène. Cet examen, malgré tout, reste un peu décevant, car nous connaissons mal les philosophes en question. Celui dont nous possédons les plus nombreux fragments est Celse : encore nous n'avons de lui que les passages qu'Origène lui-même nous en a conservés, et ces fragments appartiennent à une œuvre de polémique contre le christianisme. Il est possible d'en tirer une conception du monde[1], mais nous serions plus à notre aise si nous avions de Celse un ouvrage plus positif. Malgré tout, les recherches de Koch ne paraissent pas inutiles. Nous savions depuis longtemps qu'Origène avait emprunté du moins beaucoup de termes à la philosophie stoïcienne ; il était intéressant de délimiter aussi exactement que possible la valeur de ces termes : étaient-ils, sous la plume d'Origène, des vocables philosophiques au sens le plus strict ; ou bien n'étaient-ils plus que des mots courants, usités dans le langage ordinaire et vides de toute signification technique ?

On a justement fait remarquer[2] — et cette remarque ne

1. A. Miura Stange, *Celsus und Origenes, Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung*, Giessen, A. Töpelmann, 1926 ; Cf. *Chronique d'histoire des origines chrétiennes*, dans R. A., t. XLVI, p. 478-481.
2. J. Lebreton, *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1933, p. 375.

s'adresse pas seulement à Koch, mais à presque tous ses devanciers, qu'une autre recherche encore s'imposait que celle des sources philosophiques d'Origène : celle de ses sources chrétiennes. Nous ne savons presque rien sur ce point. Evidemment, nous n'ignorons pas qu'Origène a suivi les leçons de Clément, et déjà un certain nombre de parallèles intéressants ont été signalés entre son maître et lui. Il serait nécessaire de poursuivre cet examen et de le compléter. Certaines des idées d'Origène rappellent saint Irénée : Origène a-t-il connu l'*Adversus Haereses* de l'évêque de Lyon, ou bien tous deux ont-ils subi l'influence de Théophile d'Antioche ? De même, on trouve chez Origène des passages qui font penser à Tertullien : Origène a-t-il connu les œuvres de Tertullien ? Tout à l'heure déjà, nous signalions ce problème à la curiosité des chercheurs ; il est assurément un de ceux qui méritent le plus de retenir l'attention.

Ces remarques ne doivent pas nous faire perdre de vue l'intérêt de l'ouvrage de Koch. Assurément, d'autres études nous ont fait davantage pénétrer la pensée d'Origène. Celle-ci, malgré ses lacunes, est une importante contribution à la connaissance d'un des plus nobles esprits qu'ait possédés l'Eglise ancienne.

X. — Nous savons peu de choses sur Sérapion de Thmuis, qui fut un correspondant et un ami de saint Athanase et à qui l'on attribue, peut-être sans preuves suffisantes, un recueil de prières retrouvé dans un manuscrit du Mont Athos et publié pour la première fois en 1898 par G. Wobbermin.

Son œuvre la plus considérable est un traité *Contre les Manichéens* qui est connu depuis longtemps, mais qui, jusqu'à présent, n'avait pas été publié avec tout le soin désirable. Les éditions antérieures, en effet, reposaient sur un manuscrit de Hambourg, datant du XVIe siècle, où manque d'une part un passage, où d'autre part un morceau important du texte est mélangé au traité de Titus de Bostra contre les Manichéens qui suit immédiatement l'œuvre de Sérapion. Les autres manuscrits connus jusqu'à présent, en particulier celui de Gênes, qui date du XIe siècle, présentaient les mêmes défauts. En 1894, A. Brinkman avait corrigé l'interversion des textes et signalé la lacune, mais il n'avait pu faire davantage. Un manuscrit du XIIe siècle, retrouvé au Mont Athos en 1925, nous permet enfin de donner un

texte satisfaisant du livre du vieil évêque de Thmuis. C'est ce qu'a fait M. Robert P. CASEY dans un élégant volume des *Harvard Theological Studies*[1].

Une introduction rappelle ce que nous savons de Sérapion, étudie les principales caractéristiques de son style et essaie de marquer la place de son traité dans la controverse avec les Manichéens. Cette place n'est pas sans importance, bien qu'il soit difficile de préciser dans quelle mesure Sérapion a pu utiliser des œuvres manichéennes. Le texte repose sur une collation soignée des deux principaux manuscrits, celui de Gênes et celui de l'Athos. On peut regretter que l'auteur n'ait pas cru devoir donner, dans son introduction, plus de détails à leur sujet ; sans doute l'avait-il fait dans un article de la *Harvard Theological Review*, t. XXI, 1928, p. 97-111 ; mais il n'est pas donné à tout le monde de pouvoir consulter son article. On peut aussi regretter l'absence d'un index : les listes données dans l'introduction ne sauraient y suppléer.

XI. — Nous sommes heureux de pouvoir signaler l'apparition des dernières feuilles du *Panarion* de saint Epiphane, dans la collection des Pères Grecs de Berlin[2]. On se rappelle que K. HOLL, qui avait donné les deux premiers volumes de cette édition, est mort avant d'avoir achevé sa tâche. Le soin de faire paraître le troisième volume avait été confié à M. Lietzmann ; et la moitié de ce volume avait pu paraître en 1931. Il nous tardait d'autant plus de posséder enfin complet un ouvrage si important pour l'histoire de l'antiquité chrétienne. Nous sommes maintenant satisfaits. Le texte est celui qui avait été établi par Holl avant sa mort : son successeur s'est seulement chargé de le revoir et d'y introduire quelques corrections. Les notes sont beaucoup moins nombreuses qu'elles ne l'étaient dans les volumes préparés par le premier éditeur : c'est évidemment regrettable ; mais on nous promet dès maintenant un quatrième volume consacré aux *indices* et aux compléments, et nous y trouverons sans doute tous les

1. Robert Pierre CASEY, *Serapion of Thmuis, Against the Manichees*, (Harvard Theological Studies, XV) ; in-8° de 80 pages ; Cambridge, Harvard University Press, 1931.

2. EPIPHANIUS, *Ancoratus et Panarion*, heragg. von K. HOLL, Dritter Band, zweite Hälfte, Panarion, Haeres. 74-80 ; De fide ; in-8° de p. 273-526 ; Leipzig, Hinrichs, 1933.

renseignements que l'on n'a pas pu nous donner jusqu'ici. L'essentiel pour nous est de posséder une bonne édition d'Epiphane. C'était là un des désirs les plus souvent formulés par les historiens et les théologiens. Leur vœu est maintenant comblé.

XII. — La question du Commentaire de Diodore de Tarse sur les psaumes entre-t-elle, comme l'affirme de R. P. Mariès, dans une voie définitive ? On aimerait à l'espérer, et nul ne peut lui faire accomplir de plus rapides progrès que celui à qui l'on doit déjà les travaux d'approche les plus précis sur cette question.

On sait qu'en 1905, le R. P. Lebreton découvrit dans un manuscrit grec de la Bibliothèque nationale un commentaire inédit des psaumes qu'il attribua à un exégète de l'école d'Antioche et que le R. P. Mariès revendiqua, dès 1910, pour Diodore de Tarse. Plusieurs études du R. P. Mariès furent ensuite consacrées à défendre cette revendication. Toutefois, les conclusions du savant auteur ne furent pas admises sans discussion ; et c'est pour les appuyer qu'il reprend une fois de plus l'examen du problème dans un mémoire intitulé : *Etudes préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*[1].

Ce mémoire comprend deux parties, dont la première est exclusivement critique : elle étudie en effet les cinq manuscrits principaux du commentaire, parmi lesquels se trouvent deux *codices* inconnus jusqu'à présent, un de Vienne et un de Messine, et elle met en relief les problèmes dont l'examen des manuscrits peut apporter la solution. D'après l'auteur, cet examen nous place en réalité et en définitive « en face d'un seul et même commentaire anonyme que nous rendent (les) cinq manuscrits et de fragments nombreux de ce même commentaire, portant, eux, l'attribution Διοδώρου, la seule que rien ne peut volatiliser, parce qu'elle remonte au temps où des exemplaires signés existaient encore, et parce qu'elle est, non pas seulement corroborée, mais authentiquée par le caractère interne et diodorien, indubitablement, du commentaire (p. 57). »

La seconde partie du mémoire essaie de mettre en relief le ca-

1. L. Mariès, *Etudes préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les psaumes :* La tradition manuscrite. Deux manuscrits nouveaux. Le caractère diodorien du commentaire (Collection d'Etudes anciennes) ; in-8° de 184 pages ; Paris, Les Belles-Lettres, 1933 ; 30 francs.

ractère diodorien du commentaire. C'est ici que la tâche du R. P. Mariès est assurément la plus difficile. Nous possédons en effet très peu de fragments authentiques de Diodore, et nous avons beaucoup de peine à comparer ces fragments avec le nouveau commentaire. L'œuvre presque entière du prêtre antiochien a disparu, à la suite des controverses auxquelles son nom s'était trouvé mêlé. Le peu qu'il en reste ne suffit pas à caractériser sa manière, car on comprend sans peine que les caténistes qui ont eu à en faire des extraits aient reproduit de préférence les passages les plus ternes, les moins propres à faire ressortir la personnalité de Diodore.

Le P. Mariès montre d'abord la parfaite cohérence du commentaire qu'il étudie : ce commentaire, affirme-t-il, est l'œuvre d'un seul et même auteur (p. 97). On peut en effet le croire sur ce point. Il continue en prouvant que ce commentaire est l'œuvre d'un docteur antiochien, et sur ce terrain encore, nous n'éprouvons aucune peine à le suivre. Reste la partie la plus difficile à démontrer : ce docteur antiochien est Diodore. On sait par exemple que les ennemis de Diodore l'ont accusé de n'admettre en tout et pour tout que quatre psaumes messianiques. Ce peut être une calomnie ; mais il n'est pas invraisemblable que cette calomnie ait été spécieuse. Or, le nouveau commentaire des psaumes nous montre que son auteur reconnaissait seize psaumes messianiques à des degrés divers. Voilà, déclare le P. Mariès, qui nous change du Diodore de la légende ! Soit ! Mais si la légende était fondée ? Il est vrai d'ailleurs que seuls les psaumes II, VIII, XLIV et CIX doivent être entendus exclusivement du Messie, ce qui nous ramène à une nouvelle formule de l'argument. Les hérétiques, nommés dans le Commentaire, remarque encore le P. Mariès, sont les Manichéens, les Ariens, les Eunomiens, Paul de Samosate, Sabellius, Marcel d'Ancyre et Photin ; Apollinaire n'y est pas nommé. Or, nous croyons savoir que Diodore a combattu les Apollinaristes, de sorte que l'omission de leur hérésie a quelque chose d'étrange : faut-il admettre qu'en réalité Diodore n'est pas l'auteur du livre contre les Synouiastes ? Il ne semble pas, somme toute, que la démonstration soit ici parfaite et que le nom de Diodore s'impose d'une manière absolue. Nous ne songeons d'ailleurs pas à en faire un reproche au R. P. Mariès : il sait, mieux que nous, les faiblesses de la seule critique interne

qui, trop souvent, doit s'estimer heureuse d'avoir établi des vraisemblances. Au plus aurions-nous souhaité que le P. Mariès eût évité de proclamer si fort la valeur d'une démonstration qui laisse peut-être encore place à quelques difficultés.

En réalité, la vraie preuve reste celle qu'apporte le témoignage des manuscrits. Si les manuscrits attribuent le commentaire à Diodore, nous ne saurions avoir de raison décisive pour écarter cette attribution. La seule difficulté qui puisse subsister ici est celle qui provient des mots ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου qu'on peut lire dans le titre du commentaire. Le R. P. Mariès l'explique d'une manière satisfaisante, et nous aurions mauvaise grâce à ne pas nous ranger à son opinion.

On saisit sans peine l'importance du travail que nous venons d'analyser. L'auteur ne se contente pas de répondre victorieusement aux objections qui avaient été naguère soulevées contre sa thèse ; il nous fait encore connaître de nouveaux manuscrits, grâce auxquels il devient possible de dégager plus complètement l'œuvre de Diodore. Souhaitons maintenant que l'édition annoncée ne se fasse plus trop attendre, et que bientôt nous puissions lire, dans une édition digne de lui, le commentaire de Diodore sur les psaumes.

XIII. — *La Bibliothèque patristique de spiritualité* vient de s'enrichir de deux volumes, consacrés l'un et l'autre à saint Jean Chrysostome. Ces volumes sont dus à la plume compétente de M. Ph. E. Legrand[1], qui avait déjà donné dans la collection *Les moralistes chrétiens* un recueil très apprécié d'extraits des principaux ouvrages du grand orateur. Ici, il ne s'agit plus d'extraits, mais bien d'une traduction complète des textes choisis. Après avoir présenté ces textes dans une brève introduction, le traducteur s'efface en quelque sorte ; il veut laisser le lecteur seul avec les Pères. De temps à autre seulement, en cas de nécessité, quelques notes donnent les explications indispensables.

M. Legrand a choisi, pour les offrir aux chrétiens du XX[e] siècle, les trois petits traités que l'on groupe d'ordinaire sous ce

1. Saint Jean Chrysostome, *Exhortations à Théodore, Lettres à Olympias ;* introduction et traduction par Ph. E. Legrand ; in-16 de 236 pages ; Paris, Gabalda, 1933. Saint Jean Chrysostome, *Contre les détracteurs de la vie monastique ;* introduction et traduction par Ph. E. Legrand ; in-16 de 236 pages. Paris, Gabalda, 1933.

titre commun *Contre les détracteurs de la vie monastique*. Ils datent tous les trois du temps où l'auteur menait lui-même l'existence des moines (375-381). Les objections qu'ils réfutent sont celles que l'on multipliait alors à Antioche, où l'on accusait les moines d'être des ensorceleurs, des ravisseurs d'enfants, des inutiles. Plusieurs de ces objections restent très actuelles : on aura profit à méditer les réponses données par Jean. Ce qu'écrit l'auteur sur l'éducation des enfants est également de la plus haute sagesse.

Le second volume donne la traduction des *Exhortations à Théodore* et celle de quatre lettres à la veuve Olympias. Suivant le traducteur, la seconde exhortation seule serait réellement adressée à Théodore, le futur évêque de Mopsueste ; la première au contraire, de date sensiblement plus tardive, serait un traité de caractère général et sans destinataire précis. En tout cas, les deux exhortations insistent sur les mêmes thèmes : le courage et l'espérance chrétienne ; elles sont faites pour réconforter ceux qu'épouvanterait la conscience de leurs fautes.

XIV. — Les chaînes sur Isaïe nous ont conservé de nombreux fragments d'un commentaire de ce prophète dû à l'érudition de Théodoret. Jusqu'à présent, nous ne connaissions rien autre de ce commentaire que les fragments en question, et bien rares semblaient les chances d'en retrouver jamais le texte complet, lorsqu'une heureuse découverte dans une bibliothèque de Constantinople l'a dernièrement remis en lumière. Signalé dès 1899 dans un catalogue, le précieux manuscrit n'a été étudié et déchiffré qu'en novembre 1929. Voici maintenant que paraît le texte du *Commentaire de Théodoret*[1] ; il constitue une des plus belles acquisitions qui se puissent rêver dans le domaine des études patristiques.

Certes, le nouveau commentaire ne nous apprend rien de sensationnel sur son auteur ni même sur les méthodes d'exégèse suivies par l'évêque de Cyr ; sur tout ces points, nous étions déjà amplement informés. Mais il nous renseigne d'abord sur le texte biblique employé par Théodoret : c'est, on le sait, celui de la

1. THEODORE VON KYROS, *Kommentar zu Iesaia*, herausgegeben von August MÖHLE (*Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens*, Band V) ; in-8° de XXVIII-272 pages; Berlin. Weidmann, 1932.

recension lucianique, qui est encore mal connu ; nous sommes heureux d'en posséder un nouveau témoin. Il nous apporte ensuite d'assez nombreux fragments de Symmaque, d'Aquila, de Théodotion et fournit ainsi une contribution à la reconstitution des Hexaples ; il cite même deux fragments d'une traduction grecque d'Isaïe, faite d'après l'hébreu par un Syrien inconnu.

D'autre part, l'évêque de Cyr entre souvent, au cours de son explication, en lutte avec des commentateurs qu'il ne nomme pas, et selon lesquels les prophéties d'Isaïe ont déjà été accomplies au cours de l'histoire d'Israël. Nous croyons reconnaître Théodore de Mopsueste parmi ces commentateurs, et nous savons en effet que Théodoret s'est opposé de toutes ses forces aux explications de Théodore.

Ces brèves indications suffisent à nous faire comprendre l'importance du texte que nous pouvons lire désormais dans une édition très soignée, qui fait honneur à son auteur et au *Septuaginta Unternehmen* sous le patronage duquel elle paraît. Souhaitons que ce texte ne reste pas inaperçu et que bientôt toutes ses richesses nous soient découvertes par un exégète ou un théologien.

XV. — Le R. P. Lapeyre est déjà bien connu de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'Afrique chrétienne par ses thèses sur saint Fulgence de Ruspe. Par leur nature, ces thèses étaient réservées aux érudits. A l'usage du grand public, le P. Lapeyre vient de réunir sous ce titre *L'ancienne Eglise de Carthage*[1] un certain nombre d'études qu'on aura plaisir à lire ou à relire.

Le contenu de ces deux volumes en effet n'est pas nouveau : le travail sur *saint Augustin et Carthage* a déjà paru presque entièrement dans les *Miscellanea Agostiniana ;* la traduction de la vie de saint Fulgence de Ruspe par le diacre Ferrand et la notice sur Ferrand faisaient partie de la thèse complémentaire du P. Lapeyre ; le long chapitre sur la politique religieuse des rois vandales est à peu près reproduit tel qu'il figure dans l'ouvrage consacré à saint Fulgence.

Ces remarques ne sont pas l'expression d'un regret, très loin de

1. G. Q. Lapeyre, *L'Ancienne Eglise de Carthage*, Etudes et documents, avec une lettre-préface de S. Exc. Mgr Lemaître ; 2 vol. in-16 de x-242 et viii-197 pages. Paris, G. Beauchesne et ses fils, 1932 ; 15 francs le vol.

là. Il est heureux que l'on pense aussi aux lecteurs qui n'auraient pas la patience ou le goût d'étudier l'histoire de l'Eglise ancienne dans les ouvrages d'érudition.

L'étude qui a pour objet saint Augustin et Carthage est composée d'une manière qui semblera peut-être un peu artificielle. Le P. Lapeyre, en effet, se propose d'y rappeler toutes les relations que saint Augustin a eues avec Carthage, les années d'études qu'il y a passées, les séjours qu'il y a faits, les discours qu'il y a prononcés, les synodes auxquels il a assisté. Ces différents événements ne sont unis les uns aux autres que par l'unité du cadre géographique, et l'on sent les efforts de l'auteur pour en fortifier le lien envers et contre tout. Mais il a beau faire : Augustin, qui est Africain, n'est pas Carthaginois ; et en dehors de ses années d'études, il n'a pas résidé à Carthage d'une manière habituelle. L'évêque Aurèle a été son ami ; il lui a permis d'exercer une influence dans son propre diocèse ; il a accepté sinon sollicité ses conseils ; il lui a confié la direction des débats lors de la grande conférence de 411 contre les donatistes ; mais il n'a jamais oublié ses propres prérogatives, et Augustin non plus n'a jamais cessé d'avoir pour son primat le respect qu'il lui devait. Le P. Lapeyre, au terme de son étude, écrit : « Si l'Eglise d'Afrique, dont Carthage fut toujours la métropole incontestée, occupe un rang si honorable dans les luttes doctrinales qui préparaient le plein épanouissement du dogme catholique, c'est à saint Augustin qu'elle le doit. L'activité théologique de celui qui fut sans doute l'évêque d'Hippone, mais qui passa une grande partie de sa vie à Carthage, s'étendit à toutes les parties de la doctrine chrétienne (t. I, p. 142). » Tout cela est exact, mais ces deux simples phrases montrent à elles seules que l'auteur a senti le premier la fragilité des liens qui ont rapproché saint Augustin et Carthage.

L'étude sur la politique religieuse des rois vandales nous a davantage intéressés. En la reproduisant ici, le R. P. Lapeyre l'a enrichie d'une introduction sur les origines des Vandales ; il l'a par contre déchargée des notes de pure érudition, de sorte que nous n'avons devant nous que le récit, vivant et animé, des souffrances de l'Eglise d'Afrique pendant la centaine d'années où elle fut soumise à la domination des Vandales. L'historien a ici la bonne fortune d'être renseigné par un témoin de première valeur,

Victor de Vita : il suffit de le suivre pour connaître les atrocités de la persécution déchaînée sur les malheureux catholiques de l'Afrique.

XVI. — M. le chanoine HUMEAU a eu l'excellente idée de grouper et de traduire en français *Les plus beaux sermons de saint Augustin*[1], ce qui veut dire sans doute ceux qui lui ont paru tels, et que, pour des motifs personnels, il a jugés plus dignes de figurer dans une anthologie.

Des deux volumes qu'il a publiés jusqu'à présent, le premier débute par une longue introduction sur la prédication de saint Augustin. Les éléments de cette introduction sont naturellement empruntés au quatrième livre du *De doctrina christiana* et au *De catechizandis rudibus*, où l'évêque d'Hippone a exposé à loisir ses principes et ses règles en matière d'éloquence populaire. On a plaisir à relire ses sages conseils. Viennent ensuite vingt-trois sermons, parmi lesquels nous relèverons seulement ceux qui traitent des dix commandements, des délais de la conversion, de la foi nécessaire à l'intelligence, des vraies richesses, de l'immortalité de l'âme. Le second volume renferme trente-trois sermons sur divers sujets, par exemple sur l'humanité, sur la vision de Dieu, sur la prière, sur le scandale, sur la correction paternelle, sur la parabole du Bon Pasteur, sur l'unité de l'Eglise, sur le vrai bonheur, sur la parole de Dieu. Quatre de ces sermons sont consacrés à la concupiscence, et quatre au Verbe de Dieu.

De temps à autre, quelques notes éclairent un passage obscur ou justifient une traduction. Un index détaillé des matières contenues dans les deux premiers volumes rendra de bons services aux lecteurs pressés, ou plus simplement à ceux qui cherchent des sujets précis d'étude ou de méditation. On ne peut que rendre hommage au soin avec lequel ces volumes ont été préparés ; puissent-ils, selon le vœu de l'auteur, accroître le nombre des admirateurs de saint Augustin.

XVII. — Le R. P. BOYER est bien connu de tous ceux qui, au cours de ces dernières années, ont eu à s'occuper de saint Augus-

1. G. HUMEAU, *Les plus beaux sermons de saint Augustin*, réunis et traduits, t. II ; in-8° de 408 pages ; Paris, La Bonne Presse, 1932 ; 15 francs.

tin. Il a lui-même beaucoup étudié les œuvres du grand docteur, et il a écrit sur elles de nombreux articles. Il vient de réunir en volume ces articles éparpillés dans les revues les plus diverses, et il a profité de l'occasion pour les revoir, au besoin pour les corriger et les compléter. Le recueil qu'il nous en offre est de nature à rendre de grands services[1]

Il suffira, pour s'en rendre compte, d'en indiquer rapidement le contenu. Après une étude sur la dialectique de la conversion de saint Augustin viennent une série d'articles consacrés à des problèmes philosophiques : saint Augustin philosophe ; la preuve de Dieu augustinienne ; la théorie augustinienne des raisons séminales ; saint Thomas et saint Augustin ; la philosophie augustinienne ignore-t-elle l'abstraction ? L'étude intitulée Philosophie et Théologie chez saint Augustin constitue en quelque manière le pont qui nous permet de passer à des travaux plus spécialement théologiques : le système de saint Augustin sur la grâce ; Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté ? la contemplation d'Ostie.

Parmi les problèmes sur lesquels le P. Boyer apporte de nouvelles clartés, il faut, en première ligne, placer ceux qui sont relatifs à la position philosophique de saint Augustin. On a beaucoup discuté là-dessus au cours de ces dernières années. Quelques-uns ont même essayé d'opposer saint Augustin à saint Thomas. Le P. Boyer prend une position moyenne qui a beaucoup de chances d'être sage : « Les textes, dit-il, ne montreront sans doute pas entre les deux docteurs (et je le concède autant que personne), l'identité de méthode, ni celle des points de vue, ni le même nombre des problèmes posés, ni le même degré de précision. Ils témoigneront même de quelques divergences explicites. Ces diversités sont importantes sans doute, du point de vue de la littérature et de l'histoire, mais elles sont accidentelles pour le philosophe ; et l'historien de la philosophie, si intéressé qu'il soit à les relever, doit les tenir pour accidentelles. Elles ne doivent pas couvrir l'accord substantiel et la convergence profonde de deux pensées, dont l'une découvre, ébauche, met en train, et dont l'autre complète, unifie la même métaphysique. Peut-être exprimerait-on assez exactement ce que je pense avec beaucoup d'au-

1. Ch. Boyer, *Essais sur la doctrine de saint Augustin* (Bibliothèque des Archives de philosophie) ; in-8° de VIII-303 pages, Paris, Beauchesne, 1932.

tres..., en disant que si saint Augustin n'est pas thomiste, ce qui serait une formule absurde, saint Thomas, lui, est augustinien. Et je ne vois pas ce qu'il y pourrait perdre (p. 147). » Il est vraisemblable que tout le monde ne sera pas encore de cet avis et que les controverses ne seront pas closes par l'étude du R. P. Boyer. Telle quelle, cette étude est importante ; son ton prudent et mesuré lui mérite l'audience des chercheurs.

XVIII. — Etait-il vraiment nécessaire de publier une nouvelle édition de la traduction des œuvres de saint Denys l'Aréopagite par Mgr Darboy, archevêque de Paris ? Sans doute, ces ouvrages n'ont pas changé, depuis le jour lointain où ils sont sortis de la plume de leur auteur. Ils ont exercé au moyen âge une immense influence, et l'on peut regretter que notre époque ne les connaisse pas davantage. Aussi bien, n'avons-nous rien à dire à la traduction elle-même. Peut-être un nouveau traducteur aurait-il fait effort pour serrer de plus près le texte grec et pour en rendre plus exactement les nuances ; sa langue aurait moins d'éloquence ampoulée et éviterait avec soin tout ce qui sent l'enflure. Ce sont là des détails, puisqu'il s'agit seulement de vulgariser la connaissance de la *Hiérarchie céleste*, de la *Hiérarchie ecclésiastique*, des *Noms divins* et autres œuvres du pseudo-Denys.

Ce qui nous étonne et nous inquiète davantage, c'est que les éditeurs aient cru devoir reproduire telle quelle la longue introduction que Mgr Darboy avait naguère donnée à sa traduction. Ils n'ont pas le droit d'ignorer que, depuis quatre-vingts ou quatre-vingt-dix ans, la question dionysienne a été maintes et maintes fois étudiée et qu'il n'est plus personne aujourd'hui qui attribue les mystérieux ouvrages au disciple de saint Paul dont nous parlent les Actes des Apôtres. On ignore encore le nom de leur auteur, et la récente tentative du R. P. Stiglmayr pour les attribuer à Sévère d'Antioche n'a guère rencontré que des incrédules ; du moins est-on d'accord pour y voir une œuvre de la fin du ve siècle ou des première années du vi^e^ et même pour en reconnaître la saveur monophysite. Si l'on tenait à toute force à reproduire la dissertation de Mgr Darboy, il aurait du moins

1. Saint Denys l'Ar-opagiste, *Œuvres*, traduites du grec; précédées d'une introduction où l'on discute l'authenticité de ces livres et où l'on expose la doctrine qu'ils renferment et l'influence qu'ils ont exercée au moyen âge, par Mgr Darboy, archevêque de Paris; in-8° carré de CLXXVI-330 pages; Paris, A. Tralin, 1932; 20 francs.

fallu la faire précéder de quelques lignes d'avant-propos destinées à marquer les progrès de la critique et les positions actuelles. Faute de ce soin, on risque de laisser croire aux candides lecteurs que seuls des ennemis de la foi peuvent nier l'authenticité des œuvres dionysiennes et que les catholiques sont moralement obligés de l'admettre. Nous ne pensons pas que telle ait été, au fond, la pensée de l'archevêque de Paris ; mais il faut bien avouer qu'il s'exprime parfois comme s'il l'avait réellement pensé Cela était déjà très grave au moment où il écrivait. Cela est maintenant encore beaucoup plus grave. Beaucoup de savants étudient les Pères de l'Eglise, et tous ne partagent pas notre foi. Il ne faut pas laisser croire à ceux du dehors que les catholiques restent obstinément attachés à de vieilles erreurs, et surtout qu'ils attachent une importance capitale à l'origine des œuvres du pseudo-Denys. La plupart des fidèles ignorent ce problème ; ceux qui le connaissent ont renoncé, depuis longtemps, à défendre la thèse de l'authenticité. A quoi bon agir comme si l'on voulait nous ramener brusquement en arrière, en une matière librement discutée ? Peut-être trouvera-t-on que c'est attacher beaucoup d'importance à une simple réédition que d'en discuter ainsi l'opportunité. Il est vrai ; mais on voit aussi que la vraie question dépasse de beaucoup le volume qui nous est aujourd'hui présenté. Il ne faut pas permettre que de telles erreurs se renouvellent.

XIX. — Bar-Hebraeus est un des plus grands noms de la littérature syriaque. On sait qu'il s'appelait de son vrai nom Grégoire Abou'l Faradj et qu'il était né à Mélitène en 1226. Sa vie fut des plus agitées, ce qui ne l'empêcha pas d'acquérir une science encyclopédiques et de multiplier les écrits sur toutes sortes de sujets. Sa pensée n'est sans doute pas très originale : elle a du moins le mérite et l'intérêt de refléter les idées généralement admises par ses contemporains. Au moment où s'arrête en quelque sorte, à la suite des invasions mongoles, l'essor de la littérature syriaque, Bar-Hebraeus est un témoin précieux à entendre.

On l'a déjà beaucoup étudié, soit comme grammairien, soit comme liturgiste, soit comme historien. Son activité proprement théologique est moins connue : elle a pourtant son intérêt, surtout lorsqu'il s'agit des dogmes où la spéculation peut s'exercer le plus à l'aise. On comprend dès lors que le R P. Hubert Koffler, S.J.,

se soit laissé tenter par l'examen de la doctrine de Bar-Hebraeus sur la résurrection des corps[1]. Le problème est de ceux qui avaient, dès les origines, retenu l'attention des apologistes, parce que l'enseignement chrétien sur la resurrection était de nature à surprendre les païens. Bar-Hebraeus n'a pas besoin de reprendre les vieilles objections ; mais il s'efforce de préciser la pensée de l'Eglise et de montrer comment devra s'accomplir la résurrection.

Sa doctrine est contenue surtout dans deux ouvrages, *Le candélabre des sanctuaires* ou *Le flambeau des saints*, et le *Livre des éclairs ou des rayons*. Le second de ces livres n'est pas encore édité ; une partie du premier a paru récemment dans la *Patrologia Orientalis* de Mgr Graffin[2] ; si bien que c'est d'après les manuscrits que le R. P. Koffler expose les idées de Bar-Hebraeus.

Trois chapitres constituent la seconde partie de cette étude, de beaucoup la plus importante, puisque la première est consacrée à la description des manuscrits employés et à une analyse très sommaire des écrits de Bar-Hebraeus, et que la troisième, encore plus brève, donne quelques indications sur la méthode du théologien syriaque : K. traite ainsi de la possibilité de la résurrection, de la réalité de la résurrection (preuves philosophiques, preuves scripturaires, réponse aux objections), des modalités de la résurrection. Nous trouvons ici étudiées les questions classiques que posent à la même époque les théologiens occidentaux : à quel âge les corps ressusciteront-ils ? ces corps ressusciteront-ils dans leur intégrité ? quelles facultés posséderont les corps ressuscités ? les corps ressuscités auront-ils besoin de vêtements ? où les corps se rassembleront-ils au jour de la résurrection ? etc. L'étude que fait le P. Koffler de ces problèmes est d'autant plus intéressante qu'elle rappelle brièvement à propos de chacun d'eux les idées des contemporains qui les ont aussi examinées. A ce propos, il est amneé à se demander si Bar-Hebraeus n'a pas subi l'influence des Occidentaux : cette hypothèse est d'autant moins surprenante que

1. P. Hubert Koffler, *Die Lehre des Barhebraeus von der Auferstehung der Leiber*, dargestellt und untersucht (*Orientalia christiana*, vol. XXVIII, 1) ; in-8° de 210 pages ; Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1932 ; 38 lire.

2. Jan Bakos, *Le candélabre des sanctuaires de Grégoire Aboulfaradj dit Bar-Hebraeus*, édité et traduit en français (*Patrologia Orientalis*, t. XXII, fasc. 4) ; Paris, 1930.

nous connaissons l'activité déployée en Orient par les ordres mendiants, dès les premières années de leur fondation. Le P. Koffler n'insiste pas là-dessus ; peut-être y aurait-il lieu de reprendre l'examen du problème.

Il est inutile d'insister sur l'intérêt de monographies précises du genre de celle dont nous venons de parler. Mais il faut souligner le fait qu'elle a paru dans la remarquable collection des *Orientalia christiana* publiée par l'Institut pontifical des Études orientales. On sait avec quel zèle le Souverain Pontife s'emploie à promouvoir la connaissance des théologiens orientaux et de leurs doctrines. A juste titre, Pie XI estime que beaucoup de progrès seront réalisés dans le sens de l'unité de l'Eglise, lorsque nous connaîtrons davantage l'enseignement des Orientaux. Nous avons pour cela beaucoup à travailler. A l'édifice en construction, le R. P. Koffler apporte sa pierre : elle est de bonne qualité.

Dijon.

Gustave Bardy.

Chronique de Philosophie

(Suite.)

---

12. J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, 1 vol. de xxiv-397 pp., Paris, Boivin, 1933, 40 fr.
13. Et. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. 2, 1 vol. de 299 pp., Paris, Vrin, 1932, 32 fr.
14. Ch. Boyer, S. J., *Essais sur la doctrine de S. Augustin*, 1 vol. de viii-303 pp., Paris, Beauchesne, 1932, s. p.
15. L. Veuthey, O. M. C., *Alexandre d'Alexandrie*, 1 vol. de 159 pp., Paris, Librairie S. François d'Assise, 1932, 16 fr.
16. A. Marc, S. J., *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans le scolastique postérieure*, 1 vol. de 145 pp., (*Archives de Philosophie*, vol. X, cahier 1), Paris, Beauchesne, 1933.
17. M. Gorce, *L'essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand-Thomas d'Aquin*, 1 vol. de xviii-420 pp., Paris, Letouzey et Ané, 1933, 50 fr.
18. A. Garreau, *S. Albert le Grand* (Coll. « Temps et Visages »), 1 vol. de 298 pp., Paris, Desclée de Brouwer, 1932, 20 fr.
19. W. Lurz, *Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17 Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Molinismus*, 1 vol. de 233-16 pp., Breslau, Muller et Seiffert, 1932.
20. L. Le Chevallier, *La morale de Leibniz*, 1 vol. de vii-225 pp., Paris, Vrin, 1933, 25 fr.
21. G. Zamboni. *Studi esetitici, critici, comparatavi sulla Critica della ragione pura*, 1 vol. de 326 pp., Verone, Libreria Dante, 1931, 20 L.
22. E. Winter, *Religion und Offenbarung in der Religionsphilosophie Bernard Bolzanos*, 1 vol. de 183 pp., Breslau, Muller und Seifert, 1932, 12 marks.

23. J. Guitton, *La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, 1 vol. de xli-243 pp., Paris, Boivin, 1933, 30 fr.
24. G. Maire, *William James et le Pragmatisme religieux*, 1 vol. de 277 p. (Coll. « Les Maîtres de la pensée religieuse), Paris, Denoël et Steele, 1933, 20 fr.
25. Fr. Taymans d'Eypernon, S. J., *Le Blondélisme*, 1 vol. de 192 pp., Louvain, Editions du Muséum Lessianum, 1933, 32 fr.
26. D. Feuling et R. Kremer, *La Phénoménologie* (Journée d'Etudes de la Société thomiste), 1 vol. de 115 pp. Juvisy, Editions du Cerf, 1933, 15 fr.

XII. Le problème de la conversion de saint Augustin à la foi catholique n'a cessé, depuis cinquante ans, d'exercer la curiosité des historiens et des philosophes. Il sagit, en bref, de savoir si Augustin ne s'est pas converti au néoplatonisme beaucoup plus qu'au christianisme. Harnack l'avait insinué jadis et la thèse a été reprise depuis maintes fois et sur un ton bien plus affirmatif. Elle a été aussi, d'ailleurs, maintes fois réfutée, et, semble-t-il, d'une façon péremptoire, surtout si l'on considère que la réfutation s'est faite de points de vue très différents.

Le point de vue que M. Jean Guitton a adopté dans son récent volume, *le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, est certainement l'un de ceux qui ouvrent les plus larges perspectives. Le problème du temps et de l'éternité est, en effet, comme à l'intersection de toutes les voies que suit la spéculation philosophique et les solutions qu'on lui donne permettent plus que d'autres d'opérer ce « discernement des esprits » que M. Guitton s'est proposé comme le but de son travail. En comparant entre elles la position de Plotin et celle de saint Augustin, on peut espérer de déterminer si la doctrine de l'évêque d'Hippone est vraiment originale par rapport à celle de Plotin — originale au point de la contredire sur les points essentiels — ou si, au contraire, comme l'a soutenu naguère M. Alfaric, le christianisme d'Augustin, au moment de sa conversion, n'est rien d'autre qu'un néo-platonisme à peine démarqué.

Des deux hypothèses, c'est la première qui se trouve vérifiée par le travail de M. Guitton, grâce à une étude dont il faut louer grandement l'information, la pénétration critique, la finesse et la précision des analyses et aussi le charme littéraire. M. Guit-

ton définit d'abord la notion de temps cyclique chez les Grecs et montre comment le judaïsme, puis le christianisme ont affranchi la pensée humaine de la hantise du retour éternel (qui de nos jours pesa si lourdement sur la pensée d'un Nietzsche) et ont ouvert par là la voie aux notions de progrès et de liberté, étrangères au monde païen et singulièrement à Plotin. — L'opposition de la pensée païenne et de la pensée chrétienne se retrouve encore dans la conception de la destinée : Plotin, continuant là-dessus le mouvement de la pensée grecque, élimine le temps historique, en tant qu'il implique dans la vie de l'humanité des moments privilégiés, création, chute, incarnation, rédemption, parce qu'il ne veut admettre aucune contingence véritable dans l'univers ni aucune liberté vraie au principe des choses. De la même manière, Plotin échoue à concevoir l'immortalité comme la conçoit la pensée chrétienne : survie personnelle et consciente des âmes, — et cela parce que, pour lui, la mémoire et la conscience participent de l'illusion qui définit le temps.

Par opposition aux doctrines plotiniennes, M. Guitton expose longuement et minutieusement la pensée de saint Augustin sur le temps poétique, sur les origines de l'être ou le temps dans la création, sur les notions de présent, de passé et d'avenir, sur le temps et l'histoire personnelle, enfin sur le temps de l'Histoire intégrale dans la Cité de Dieu. Nous ne faisons qu'énumérer les titres de chapitres d'un ouvrage trop riche et trop dense pour pouvoir espérer de le résumer clairement en quelques lignes.

Le mot de *réfutation* que nous employions plus haut, à propos du travail de M. Guitton, est assez impropre pour le qualifier. Il est sans doute, effectivement, une réfutation — nette et catégorique — de la thèse soutenue par M. Alfaric. Mais ce n'est pas cela qu'il voulait être et il ne l'est qu'indirectement, étant d'abord et essentiellement, — en dehors de toute intention polémique — un travail objectif consacré à l'histoire des idées. D'un autre point de vue, accidentel aussi, les résultats de l'étude de M. Guitton seront une contribution précieuse à l'éclaircissement de cette notion de philosophie chrétienne qui a fait l'objet, ces dernières années, de si vives discussions. On pourrait penser cependant que la formule que propose M. Guitton — la philosophie chrétienne considérée comme le résultat d'une influence du christianisme sur la philosophie — est un peu vague. Le pro-

blème est d'expliquer la nature de cette influence et cela conduirait sans doute à proposer de la philosophie chrétienne une *notion* à la fois historiquement et spéculativement valable. On va le voir en étudiant le dernier ouvrage de M. Gilson.

XIII. Dans notre Chronique de l'année dernière, nous nous étions arrêté longuement à analyser la première série des études de M. Gilson sur *L'esprit de la philosophie médiévale*. M. Gilson a complété depuis ces études par un nouveau volume, aussi riche de substance que le premier.

On sait que c'est au problème de la philosophie chrétienne que sont consacrés ces deux importants volumes. Ce problème, M. Gilson a tenté de le résoudre par l'histoire, comme nous l'avions fait nous-même auparavant pour deux questions essentielles de la spéculation philosophique[1], qui nous avaient conduit aux mêmes conclusions que celles de M. Gilson dans le travail que nous analysons ici. Ces conclusions, qu'elles soient vraies ou fausses, le sont en tout cas historiquement, et l'on peut, telles que M. Gilson les formule, les résumer ainsi : « Tout se passe comme si la révélation judéo-chrétienne avait été une source religieuse de développement philosophique, le moyen âge latin étant, dans le passé, le témoin par excellence de ce développement » (p. 206). Que cette thèse soit taxée d'apologétique par certains, qui s'en trouvent gênés pour des raisons qui n'ont rien à voir avec l'histoire, peu importe, en vérité. Elle n'est apologétique que par surcroît ou par accident. Ce qu'il s'agit de savoir, c'est d'abord si elle se défend sur le terrain proprement historique.

Or, il nous semble qu'il serait vraiment difficile de contester la valeur des conclusions de M. Gilson, après la lecture de son magnifique travail. Sur toutes les questions essentielles de la philosophie, une enquête, conduite avec le scrupule constant de recourir aux textes les moins discutables, de saisir le sens exact des doctrines, de préciser leur enchaînement historique, a montré d'une manière évidente que la pensée chrétienne n'a cessé d'enrichir le fonds spéculatif transmis par la Grèce aux penseurs du moyen âge chrétien. Cela, d'ailleurs, bien des historiens se-

1. *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, Vrin.

ront disposés à l'admettre. Mais ce sera pour nier le caractère rationnel de la spéculation médiévale. Ou, si l'on veut parfois convenir de ce caractère rationnel des philosophes du moyen âge, on prétendra qu'il ne manifeste autre chose, au fond, qu'une rationalisation du dogme chrétien et, par suite, une véritable trahison de ce qui fait l'essence du christianisme.

Dans ces reproches contradictoires, il n'est pas difficile de déceler une sorte de parti pris. M. Gilson le souligne d'une manière extrêmement vigoureuse. « On pourrait peut-être demander d'abord, dit-il, à ceux qui nient l'existence » d'une pensée médiévale vraiment philosophique, « de ne pas le faire au nom de deux principes contraductoires. Qu'on lui reproche d'avoir dissous l'essence de la philosophie pour la laisser se perdre dans celle de la religion, cela peut se comprendre. Qu'inversement, on lui reproche d'avoir laissé se perdre l'essence du Christianisme pour le réduire à n'être qu'une philosophie, cela aussi reste une objection intelligible ; ce qui cesse de l'être, c'est de lui objecter les deux à la fois. Si les penseurs du moyen âge ont été si philosophes qu'ils en ont compromis l'essence du Christianisme, comment ne prendrait-on pas au sérieux leurs systèmes et de quel droit les éliminerait-on de l'histoire de la philosophie ? Mais s'ils ont, au contraire, sacrifié la philosophie aux exigences religieuses du Christianisme, comment leur reprocherait-on encore de n'avoir pas été chrétiens ? » (p. 213). La vérité historique se situe à égale distance de ces objections incompossibles. Le moyen âge nous donne l'exemple d'une philosophie qui, pour être résolument chrétienne, reste parfaitement rationnelle, en tant que la révélation n'est utilisée et invoquée qu'au bénéfice de la raison naturelle, — l'exemple aussi d'un christianisme qui reste toujours, comme tel, transcendant à la philosophie, quelle qu'elle soit, parce que les grands penseurs chrétiens n'ont jamais songé à confondre christianisme et philosophie. Celle-ci, à leurs yeux, restait contingente par rapport au christianisme. Il est possible qu'on éprouve quelque difficulté à donner la formule abstraite de la philosophie chrétienne. Du point de vue de l'histoire, en tout cas, la chose est claire : l'histoire met en vive lumière la réalité de cette essence objective que l'on appelle du nom de *philosophie chrétienne.*

Les études de M. Gilson, si fermes, si riches et si lucides, con-

tribueront puissamment à ruiner bien des préjugés. Ou, du moins, s'ils continuent de se proposer, ce sera désormais avec une mauvaise conscience philosophique.

XIV. Il faut remercier le R. P. Charles Boyer d'avoir recueilli en un volume les études sur saint Augustin qu'il avait données, depuis plusieurs années, à de nombreuses revues et d'avoir ainsi facilité la tâche de ceux qui, étudiant à leur tour le grand Docteur, désirent faire leur profit de l'exceptionnelle compétence du distingué professeur de l'Université grégorienne. La plupart des questions importantes qui sollicitent l'attention des augustinisants sont abordées dans ce volume et traitées avec ce scrupule de précision, ce goût de la mesure et cette élégance de forme qui caractérisent les travaux du R. P. Boyer. Une idée domine la plupart de ces études : celle de l'accord profond de saint Augustin et de saint Thomas : qu'il s'agisse de la preuve augustinienne de Dieu (ch. III), de la théorie augustinienne des raisons séminales (ch. IV), de la notion d'abstraction dans la philosophie de saint Augustin (ch. VI), des rapports de la philosophie et de la théologie (ch. VII), le R. P. Boyer est préoccupé de marquer qu'il existe de saint Augustin à saint Thomas une continuité de doctrine. Un chapitre, consacré spécialement aux rapports de saint Thomas et de saint Augustin, précise, d'ailleurs, fort nettement, la nature de cette continuité

Nous croyons que la thèse est juste et qu'il convient d'accorder au P. Boyer la plupart des arguments par lesquels il s'efforce de l'établir. Nous disons « la plupart », car nous pensons aussi que, sur certains points, le R. P. Boyer n'arrive à concilier les deux Docteurs qu'au prix d'un peu d'artifice. C'est sans doute le cas du chapitre, d'ailleurs extrêmement ingénieux, que le R. Père a consacré au problème de l'abstraction dans la philosophie augustinienne. Mais nous n'avons pas l'intention de reprendre ici une discussion que nous avons faite, avec quelque détail, dans un travail antérieur[1]. Et, au fond, peut-être ce problème n'a-t-il pas toute l'importance que le P. Boyer semble parfois lui attribuer. On pourra relever, entre saint Augustin et saint Thomas, bien des divergences matérielles, qui ne compromettent aucune-

1. La doctrine augustinienne de l'illumination, dans *Revue de Philosophie* (1930).

ment leur accord essentiel. Ce qui me paraît autrement important, dans cette question, c'est que le R. P. Boyer puisse montrer qu'une doctrine de l'abstraction *pourrait* s'insérer dans le contexte de l'augustinisme. On en dirait autant, sans doute, de bien des doctrines thomistes qui sont restées étrangères à saint Augustin. Car l'augustinisme n'est pas un système rigide et achevé et c'est surtout la souplesse qui le caractérise ; sa vertu, c'est d'être accueillant et sympathique à tous les efforts vers la vérité et la sagesse. Avant tout, il apporte un cadre, un esprit, un mouvement, un élan. C'est pourquoi on peut estimer, comme le R. P. Boyer l'insinue à plusieurs reprises, qu'aujourd'hui ce pourraît être l'œuvre de saint Augustin que de réconcilier nos désaccords et d'arbitrer nos querelles, s'il est vrai que les uns et les autres ne proviennent souvent que d'un excès de raideur à distinguer les essences, ou, plus exactement, d'une difficulté à les ordonner entre elles.

XV. Pour cette œuvre de synthèse, bien des anciens pourraient nous servir de modèles, tel est Alexandre d'Alexandrie, maître de l'Université de Paris et ministre général des Frères Mineurs, dont le R. P. Léon Veuthey vient de résumer la vie et l'œuvre doctrinale dans une érudite et attachante monographie. Le travail était malaisé. Alexandre d'Alexandrie est un inconnu pour la plupart des historiens du moyen âge, qui se bornent à citer son nom : son œuvre reste dispersée aux quatre coins de l'Europe en manuscrits difficiles à consulter. Le R. P. Veuthey ne pouvait, dans ces conditions, prétendre à faire un travail définitif. Mais il a fait plus que poser des jalons, comme il le déclare trop modestement. Sans avoir pu consulter tous les manuscrits connus d'Alexandre, il a su extraire de ceux qu'il a compulsés et étudiés les lignes générales de la doctrine d'Alexandre d'Alexandrie, de telle sorte qu'il y a peu de chance, semble-t-il, qu'une exploration plus complète de l'œuvre manuscrite apporte, de ce point de vue, des choses vraiment nouvelles.

Alexandre d'Alexandrie a vécu et enseigné à une époque d'intense activité doctrinale, dans ces années qui suivirent la mort de saint Thomas et qui furent marquées par la lutte du thomisme et de l'augustinisme pour prendre définitivement la direction intellectuelle de l'époque. Alexandre appartient à l'école franciscaine de la fin du XIIIe siècle. Mais c'est avant tout un esprit ou-

vert, préoccupé de trouver un point d'accord entre les écoles rivales. Il a commencé par commenter Aristote et, dans les questions controversées, il n'hésite pas à se couvrir le plus possible de l'autorité du Philosophe : cette attitude est particulièrement remarquable dans sa manière de traiter les problèmes de la distinction d'essence et d'existence, de l'actualité de la matière et du principe d'individuation. Sur d'autres points, comme ceux de l'éternité du monde et de la possibilité d'une création *ab aeterno*, il se sépare nettement d'Aristote, conformément à la tradition de l'école augustinienne. En général, son effort va à concilier Aristote et l'augustinisme médiéval. « Alexandre était persuadé, écrit le R. P. Veuthey, que la vérité n'était pas tout entière dans Aristote ni tout entière dans Platon, mais que les progrès de la pensée humaine dépendent de l'union étroite de l'élévation de Platon avec la logique d'Aristote et qu'on avancerait d'autant plus dans la connaissance de la vérité que l'on unirait plus intimement les deux grands courants fondamentaux de la pensée humaine : celui qui procède par raisonnements et celui qui procède par intuition expérimentale de l'âme tout entière penchée sur le réel. »

Le R. P. Veuthey a bien raison de penser que ce ne sera pas en vain qu'il aura, après dix siècles d'oubli presque complet, exhumé cet inconnu et sa philosophie. D'abord, c'est une précieuse contribution à l'histoire doctrinale du moyen âge. Et puis, c'est une joie de rencontrer de ces esprits ouverts et pacifiques qui, à l'exemple des grands maîtres du moyen âge, d'un Bonaventure et d'un Thomas d'Aquin, se refusent à traiter en ennemis les penseurs chrétiens appartenant à d'autres écoles que la leur et qui travaillent obstinément à la conciliation. N'est-ce pas de ceux-là aussi qu'il a été dit qu'ils posséderont la terre ?

XV. Certains philosophes contemporains s'imaginent parfois que les problèmes de la pensée médiévale sont complètement périmés. Descartes, comme le répète si souvent M. Brunschvicg, aurait fondé la civilisation en ceci qu'il aurait substitué des problèmes réels aux vaines spéculations logiques des anciens. Nous voulons bien ! Mais, dans ce cas, force nous sera de penser que pour beaucoup de philosophes très modernes, l'heure de la « civilisation » n'a pas encore sonné, puisqu'ils s'obstinent à reprendre des questions que le progrès de l'esprit humain est

censé avoir abolies. Naguère encore, la Société française de Philosophie discutait gravement du sens et de la valeur de la notion d'être, et M. Brunschvicg lui-même prenait à cette discussion une part et un intérêt surprenants, — surprenants, disons-nous, de la part d'un philosophe aussi méprisant pour l'ontologie médiévale, mais si naturels cependant, s'il est vrai que ces problèmes ne peuvent cesser d'être actuels. Pour les éviter tout à fait, il faudrait simplement renoncer à penser. Au fait, au milieu d'un abondant verbiage, n'est-ce pas ce que font plusieurs philosophes contemporains ?

Les discussions où ils s'embarrassent, quand bon gré mal gré ils se trouvent en face des grandes question de l'ontologie, devraient les engager à accorder plus d'attention aux profondes et subtiles doctrines des penseurs médiévaux. Le R. P. André Marc, avec son beau travail sur *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure*, leur serait un précieux cicérone dans le dédale — à vrai dire un peu compliqué — des doctrines scolastiques. Suarez, Duns Scot, Cajétan et Sylvestre de Ferrare, saint Thomas enfin, il a, avec une lucidité parfaite, interrogé ces maîtres de la métaphysique sur leurs doctrines de l'être, mis au jour les sources de leur pensée et les implications de leurs théories.

Au terme de ces analyses, que nous ne pouvons reprendre ici, c'est chez saint Thomas que le P. Marc reconnaît à la fois la plus exacte adéquation au réel, et la plus parfaite cohérence. L'être, pour saint Thomas, n'est pas cette « chose », sorte de genre ou d'espèce, obtenue par un procédé de séparation formelle, comme l'imagine Duns Scot, une manière de résidu universel de nos représentations, — ni davantage, selon la théorie de Suarez, un objet abstraitement indéterminé, mais concrètement différencié, dont traiterait la métaphysique. La notion d'être, pour saint Thomas, signifiant simple proportion des essences à l'existence, unité dans l'*esse* des essences multiples et diverses, est proprement l'idée du tout, « le point de vue synthétique et fondamental sur l'existence de l'univers réel ». Loin de bloquer la pensée dans un cadre vide de toute représentation distincte, elle est, par sa nature même, un appel à l'esprit pour combler ses lacunes, car, venue du réel, elle en exprime sous une forme simple l'infinie richesse, elle contient implicitement « les détails de l'ensemble

et l'ensemble des détails ». L'idée d'être thomiste « assure un départ effectif au mouvement de la pensée en même temps qu'elle en certifie l'aboutissement. Par les oppositions qu'elle enveloppe et la priorité qu'elle accorde à l'un des contraires sur l'autre, elle est dans la réflexion mise en éveil, le signal d'une marche qui refera la course des êtres et d'étapes et étapes conduira jusqu'à l'Etre souverainement réel « terme du système des choses » et point culminant des ascensions de l'esprit ». Celui-ci, loin de se laisser séduire par la chimère d'une genèse toute idéale de l'être, est désormais lancé sur le chemin du retour à Dieu, ce qui est le sens même de sa vocation.

Le R. P. Marc est donc bien fondé à conclure ces pénétrantes analyses que la gloire de saint Thomas est « d'avoir jeté les graines, ensemencé l'intelligence où elles tombent et lèvent, en sorte que sa pensée, médiévale de forme, reste dans ses méthodes et dans son fond notre contemporaine ».

Régis Jolivet,
Doyen de la Faculté de Philosophie.

Lyon, juillet 1933.

P. S. — L'abondance des matières nous oblige à reporter au prochain numéro la fin de cette chronique.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Notes de littérature : Augustin, où le Maître est là[1]

Est-ce un roman ? Le titre n'en fait pas mention. C'est peut-être une biographie romancée, un roman biographique ? Il ne se passe rien que de très ordinaire. C'est très quotidien.

Augustin Méridier est un universitaire de grande classe, fils d'universitaire, avec des ascendances paysannes, qui sont, d'abord explorées. Au cours de cette exploration, il n'est pas facile de démêler qui sera le personnage principal, tellement chaque personnage a sa juste et copieuse part. Enfin Augustin finit par sortir de l'ombre ; décidément, c'est lui le « héros » du livre.

Elève supérieurement doué et supérieurement bien élevé par ses parents. Son père, fin et triste, cultive son intelligence ; sa mère, pieuse et sainte femme, cultive son cœur et le maintient sur les sommets. Double ascension permanente, pendant les années de lycée, dans la ville de province où le père est professeur.

Augustin sera-t-il professeur, comme son père ? Sera-t-il prêtre? L'attrait d'une vocation sacerdotale luit, un instant, dans son âme. Est-ce à ce moment que le Maître est là ? Ce serait une présence assez fortuite.

La vocation universitaire l'emporte. Voici Paris, le grand lycée, la préparation à Normale, l'Ecole Normale, l'agrégation, toutes les étapes.

Survient, naturellement, la crise de la foi. On l'attendait. Elle

1. Par J. Malègue, Edit. Spes, 2 vol., 30 francs.

est décente, noble, mais désastreuse. C'est la question biblique qui a été la pierre d'achoppement.

La carrière se poursuit brillamment. Augustin aura sa chaire en Sorbonne à trente-cinq ans ; et la fiancée idéale est sur son chemin.

Pendant une période de vacances, il va retrouver sa mère, qui, veuve maintenant, est restée dans sa ville et y vit avec une de ses filles. Pour quelques jours, Augustin va atteindre le point culminant du bonheur, à travers des angoisses de cœur qui sont encore du bonheur, puisqu'il s'agit d'amour.

Invité à dîner dans un château du voisinage, il peut échanger quelques mots et surtout des regards avec la jeune fille de ses rêves, une jeune fille qui a de la naissance et de la culture, qu'il interrogea, naguère, sur la philosophie pour quelque examen de licence. Il l'aime d'un cœur brûlant et discret. Et alors qu'il ne se croit aucun espoir permis, voilà que des offres lui sont faites par un prélat, ami de la famille de la jeune fille. L'avenir est à lui.

Mais à ce moment-là même, commence la cascade des catastrophes. C'est, d'abord, la mort d'un enfant au berceau, neveu d'Augustin, le fils de sa sœur. Deux jours après, c'est la mort de sa propre mère ; ces deux morts sont précédées de lentes agonies, qui entraînent pour Augustin le surmenage, les veilles accablantes, une sorte d'épuisement. Un vieil ennemi caché surgit : la phtisie. Le soir des doubles funérailles, Augustin a une hémoptysie : du sang rouge et chaud plein la bouche...

Adieu bonheur du cœur et espérances écroulées : il n'épousera pas Mlle de Préfailles ; il ne demandera pas d'être attendu jusqu'à la guérison ; il a le cœur trop délicat.

Mais alors, à quoi bon vouloir vivre ? Il pourrait guérir, oui, à la condition de le vouloir ; les médecins l'ont dit. Seulement, on sent qu'il ne veut pas, sans que nul sache pourquoi, sauf sa sœur qui devine un peu. Il ira mourir dans un sanatorium, en Suisse, où un de ses camarades de Normale, devenu prêtre, le visitera pour l'aider à retrouver sa foi d'adolescent et le remettra entre les mains de sa sœur, confessé, communié, apaisé, pour la dernière agonie, douce et noble.

*
* *

Sur ce thème sans éclat, M. Malègue a écrit 860 pages.

Le premier cri : Mon Dieu, que c'est long !

En effet, c'est long. Et pourquoi est-ce si long ?

D'abord, parce qu'il y a 860 pages, qui sont bien denses et bien tassées.

Ensuite parce qu'il y a des longueurs. Malègue ne fait grâce de rien. S'il vous introduit dans une salle d'attente de gare, où deux personnages vont échanger quelques confidences, il vous met sous les yeux les papiers graisseux et les pelures d'orange et de bananes. Je prend cela à titre d'exemple..., et peut-être avec une pointe injuste de mauvaise humeur, beaucoup de longueurs incriminées étant souvent charmantes.

C'est long parce qu'il y a beaucoup de digressions, de hors-d'œuvre. Exemple : le cas de cet abbé, à pseudonymes multiples, qui trébuche lui aussi sur la question biblique et quitte l'Eglise à 55 ans. A quoi bon ce démarquage d'une affaire Turmel ?

C'est long parce que je ne sais quelle obscurité enveloppe certains paragraphes, qu'il faut relire pour bien comprendre. Ça retarde.

C'est long parce qu'il se rencontre quelques manies de vocabulaire, d'abord amusantes, puis un peu irritantes. Exemple : la négation *in* placée en préfixe imprévu à une foule d'adjectifs ; cela met des néologismes presque à chaque page, et même jusqu'à trois dans une seule page : chance *in*touchée, habitude *in*contrariée ; flux *in*arrêté... Non ! Avouez que c'est trop ! page 465.

Enfin c'est long parce que le titre annonce que « le maître est là. » Mais, où est-il ? En somme, on l'attend toujours.

*
* *

Eh bien ! malgré tout cela, qui fait un assez joli tas de récriminations, il faut avoir la loyauté de dire que l'ouvrage n'est pas aussi long, du moins aussi pesant qu'il le paraît, de prime abord. Evidemment, il vaut mieux n'être pas condamné à avaler le livre d'un seul trait : il y aurait de quoi perdre la respiration. Mais en

prenant bien son temps, en flânant, on arrive ; et l'on n'est pas volé.

L'on trouve des analyses psychologiques et des descriptions tout à fait remarquables, de vrais photographies, prises du bon endroit, sous un bon éclairage, vivantes, minutieuses, fouillées.

Quiconque aime à suivre les cheminements subtils des sentiments, les notations précises de la vie intérieure, la vie du cœur en ce qu'elle a de noble et d'ardent dans l'amour haut et pur, il sera souvent satisfait.

Ce qu'il y a peut-être de mieux réussi, dans le livre, comme art, comme rendu, comme puissance d'évocation, ce sont les trois agonies. Quiconque a vu mourir — et certes ce n'est pas un spectacle à convoiter, mais c'est tellement tonifiant — admirera les descriptions : cette agonie de petit enfant dans le berceau, avec les réactions sur la sensibilité de la jeune mère ; l'agonie et la mort de la vieille mère si chrétienne, si douce, si courageuse et mère jusqu'au bout ; l'agonie et la mort d'Augustin dans son sanatorium.

Alors on est tenté de dire : si l'ouvrage était allégé de cinq cents pages, quel maître-livre ce serait ! La chose est-elle possible ? Plus, maintenant, puisque le voilà au monde avec sa taille de géant. Sans doute, les livres de grande taille sont quelque peu à la mode ; que l'on se souvienne du « Voyage au bout de la nuit » et des « Loups », qui furent célèbres, l'an passé. Mais ce n'est pas une mode à encourager.

Les raccourcis conviennent mieux au génie français.

Une manière concise, suggestive, évocatrice et, finalement, créatrice dans l'esprit du lecteur, a plus de chances d'atteindre le chef-d'œuvre qu'une manière encyclopédique et massive.

Il n'en reste pas moins que Malègue a écrit un livre qui n'est pas à la portée de toutes les plumes et qui mérite d'être distingué dans l'innombrable production contemporaine.

Si l'on osait terminer — avec le sourire — par un mot, « à la manière de » Malègue, on dirait que le livre est *inconcis*. Malgré cela, il mérite bien d'être lu. Et on le souhaite.

Pr. TESTAS.

II. — Notes de spiritualité

Nous ne conseillons pas, à ceux qui s'attachent uniquement à l'attrait du style, de lire cet ouvrage du Père Constantin de Barbanson[1]. Les redites y sont nombreuses, les phrases médiocrement construites s'enchevêtrent avec lourdeur, le plan manque d'unité logique. Tout y est massif et procède avec lenteur. On dirait un tank en marche. Aussi bien faut-il négliger ces déficiences trop réelles et pénétrer, à travers l'opacité du style, la pensée de l'auteur. Alors tout s'illumine, car cette pensée, très riche, recèle une expérience mystique profonde et un sens aigu des réalités surnaturelles. En reproduisant, avec un soin extrême, l'édition princeps de l'ouvrage du P. de Barbanson, et en l'enrichissant d'une préface parfaitement documentée, les Bénédictins de Solesmes ont fait, une fois de plus, œuvre utile.

Les *Secrets Sentiers* se présentent comme une initiation à la vie mystique. Ecrits en un siècle où une nouvelle tendance voulait réduire à un étroit ascétisme toute la vie spirituelle, il la ramène à ses sources authentiques : à la grâce sanctifiante, aux vertus théologales, à la charité surtout, principe immédiat d'union. Car, ce que le P. de Barbanson désire, dans son zèle tout surnaturel, c'est conduire les âmes généreuses jusqu'à la contemplation divine. Il les mène par des « sentiers » qu'il a suivis lui-même et qu'il décrit dans les moindres détails.

L'auteur emploie donc une méthode expérimentale et psychologique, et cela fait l'intérêt de son exposé. Fidèle à ce procédé, il suit, pas à pas, l'action divine, la met en relation avec les diverses puissances de l'âme et en analyse les effets. Il nous dirige, avec prudence, dans ces chemins intérieurs où les sens et la raison elle-même, semblent des guides aveugles, et il nous maintient dans la lumière obscure de la foi. C'est ce qu'il appelle la voie de négation, qui conduit à « l'introversion », c'est-à-dire à la prise de possession de Dieu vivant dans l'âme. Le P. Constantin s'inspire ici de deux auteurs, capucins comme lui, très goûtés au début du XVIIe siècle, Harphius et Benoît de Canfeld. Comme eux, il introduit, dans son traité, une très curieuse distinction, délais-

1. *Les Secrets Sentiers de l'Amour divin* (chez Desclée et Cie).

sée de nos jours, entre la vie contemplative et la vie unitive ; comme eux, il distingue entre fond de l'âme et cime de l'esprit.

Comme eux aussi, il va sans dire, il fut soupçonné d'un vague panthéisme. On ne pouvait alors écrire un traité de mystique sans être accusé d'hérésie. Au grand siècle, la mystique était mal reçue, comme elle l'est encore aujourd'hui par ces gens qui veulent réduire la vie chrétienne à l'ascèse et qui découvrent, dans les relations les plus normales des âmes avec leur Créateur,, une source d'illuminisme. Il faut pourtant bien se garder de voir, dans la vie unitive décrite par le P. de Barbanson, une union substantielle avec Dieu, voisine du panthéisme, comme l'ont prétendu un ou deux auteurs modernes qui avaient sans doute bien mal lu le massif ouvrage, de près de 200 pages, du pieux capucin. Lui-même a protesté d'avance contre cette interprétation lorsqu'il nous dit, dans son douzième chapitre, que l'union par lui décrite se fait : « par connaissance et opération, et non par essence ou réelle identification, par être accidentel et non pas essentiel, la créature demeurant toujours en son être de pure créature ». Le traité est tout parsemé de citations semblables.

Cet ouvrage ne peut évidemment intéresser que les spécialistes des questions mystiques, mais nous la leur recommandons très vivement.

Jean Gautier.



Les Vertus cachées de la vie religieuse et *Le régime spirituel de la vie religieuse* (2 vol. in-16. Chez Téqui).

Voilà deux livres, écrits sans prétention, mais qui feront beaucoup de bien. Ils sont l'œuvre d'une religieuse, maîtresse des novices de sa Congrégation depuis bientôt vingt-cinq ans. On les présume donc remplis d'expérience ; ils le sont en effet.

Nous avons particulièrement goûté le second volume : *Le régime spirituel de la vie religieuse*, qui sera lu avec profit par les âmes destinées au cloître, mais que les prédicateurs, les aumôniers, et les directeurs de conscience trouveront également intérêt à parcourir. Ce volume, tout pratique et qui révèle chez son auteur une connaissance peu commune du cœur humain, expose en

effet le « régime » auquel il convient de soumettre notre corps, nos sens extérieurs, nos facultés intérieures et notre activité quotidienne, pour lutter avec avantage contre les obstacles qui empêchent ou retardent le plein développement de la vie spirituelle. L'auteur, qui modestement garde l'anonymat, illustre son texte par des citations judicieusement choisies des meilleurs guides de la perfection : S. Jean de la Croix, S. François de Sales, le Père Faber, Mgr Gay. On a plaisir à retrouver ces grands noms dans cette petite synthèse de vie religieuse.

Quelques rares expressions imprécises ou parfois outrées, seraient à signaler. C'est ainsi que l'auteur, dans son chapitre sur l'humilité, nous répète avec insistance que nous ne sommes « rien », que nous n'avons que le « néant » pour toute fortune, ce qui est assez maigre, ou encore que nous ne sommes que « péché ». Nous le savons bien, et il est bon de nous le redire. Mais il faudrait aussi indiquer, avec la même insistance, la contre-partie. Si l'homme, privé de la grâce, ne peut acquérir des mérites, il n'en demeure pas moins, comme le disaient magnifiquement les Maîtres de l'Ecole française une « capacité divine », un être susceptible de recevoir Dieu et ses dons. Déprécions la nature humaine si l'on veut, mais afin de la mieux relever. Cela n'est pas incompatible avec l'humilité, bien au contraire, et toute spiritualité qui délaisserait cet aspect optimiste de la vie chrétienne serait incomplète et déprimante.

Mais cela n'est qu'un point de détail dans l'ensemble des deux excellents volumes que nous venons de présenter. Puissent ces deux modestes, mais substantiels traités, pénétrer dans les couvent et les monastères pour le plus grand bien des âmes religieuses.

Jean GAUTIER.

III. — Un souvenir de l'année jubilaire[1]

Avant que ne s'achève l'année jubilaire, il peut n'être pas inopportun d'attirer l'attention sur le précieux souvenir que nous

1. E. Masure, G. Bardy, M. Brillant, *Le Rédempteur*, un volume 12×19. Bloud et Gay, 15 fr.

en propose la maison Bloud et Gay. Il ne s'agit pas d'une image comme le sont tant de souvenirs de missions et de jubilés, ou plus exactement, il ne s'agit pas que d'une image. L'image, la belle représentation du Christ-Roi, du Christ Pantocrator, qui est que l'enveloppe, la couverture. Le vrai souvenir, c'est, sous l'enveloppe, un livre, un petit livre, peu volumineux, mais de poids. Il lui manque fort peu pour être un chef-d'œuvre, peut-être seulement de n'être pas l'œuvre que d'un auteur. Il se pare de trois noms : il a trois pères ; il est la juxtaposition de trois études entreprises après sérieuse entente évidemment, mais poursuivies chacune à part et pour son compte.

Le volume a pour titre : *Le Rédempteur*. Trois écrivains, tous de valeur, ont fourni leurs manuscrits, qui ont dû se rencontrer pour la toute première fois chez l'éditeur. Ils n'avaient même pas eu à se frôler auparavant sur le bureau d'un même *imprimatur*. Trois ordinaires, ceux de Dijon, Lille et Paris avaient avant même que les fascicules ne se soudent, garanti l'orthodoxie de leurs sujets respectifs.

Jésus-Christ « Rédempteur » est bien le centre de tout le volume, comme au XVIIe siècle du fameux Discours sur l'Histoire Universelle, mais entre les deux œuvres, c'est l'essentielle ressemblance.

« *Le Rédempteur* » n'est ni un chapitre, ni un traité de théologie positive ou scholastique, ni un manuel d'apologétique, ni un recueil de discussions critiques d'exégèse biblique ou d'histoire. Il n'est ni une reprise du Jésus-Christ du P. de Grandmaison, ou du Christ-Jésus de M. Lepin, ni même du *Christus*, du P. Huby, avec lequel on devrait pourtant remarquer qu'il a le plus de ressemblances, si l'on avait à procéder par comparaison. Les auteurs peuvent être exégètes, historiens, théologiens, apologistes ; ils ont dû avant d'écrire faire œuvre critique, comparer des explications théologiques, s'imposer un choix, mais leur livre, et c'est ce qu'ils ont voulu, est un très simple exposé, où l'on trouvera des résultats, mais pas des traces ou des marques d'un travail scientifique ou scolastique.

Jésus-Christ attendu, Jésus-Christ donnant son message, Jésus-Christ vivant aujourd'hui dans les cœurs, c'est tout « *le Rédempteur* ».

Gustave Bardy expose comment Il fut attendu chez les Juifs et les Gentils, chez ceux que devait tout d'abord atteindre la prédication du Sauveur et des Apôtres. L'enquête ne porte pas tant sur le passé lointain que sur l'aube même de l'ère chrétienne ; pas tant sur les écoles rabbiniques ou les lettrés de l'hellénisme, que sur l'âme populaire du monde Fidèle et Infidèle. Les aspirations vraies de toutes ces masses se portaient-elles avec espoir vers un au delà, vers un salut ? Et lequel ? L'enquête, attentive à relever les plus petits indices dispersés dans la littérature profane et les Livres Saints même du Nouveau Testament, aboutit à cette conclusion humainement déconcertante : les Juifs, qui avaient pourtant derrière eux de longs siècles de prophéties et attendaient le Messie annoncé, attendaient surtout *des signes*, tout autre chose que ce qu'apportait Jésus. Et en grand nombre, ils le rejetèrent. Les Grecs, qui n'avaient pas eu de prophéties, qui ne connaissaient le Messie, mais qui nombreux, cherchaient Dieu, comme à tâtons et dans la nuit, laissèrent plus facilement leurs âmes s'ouvrir au Rédempteur : mystère de la grâce et des cœurs ; mystère de ceux que la générosité incline à se donner à la lumière, et de ceux que l'égoïsme porte vers les abus.

Cette Rédemption, ce Christ-crucifié, scandale pour les Juifs et déraison pour les Gentils. Eugène Masure nous en dévoile le message. *Message*, c'est le nom dont il se sert. Ce n'est pas seulement une nouvelle, la bonne nouvelle du salut ; ce n'est pas seulement une doctrine, la doctrine des grands mystères de la vie divine en Dieu et en Nous ; c'est aussi, une grâce infuse en nous, une religion en esprit et en vérité, une vie nouvelle surtout intérieure, mais encadrée dans des institutions extérieures, l'Eglise et ses Ordres, et ses Sacrements. Cette dernière partie du Message-Rédempteur, action plutôt que doctrine, cette partie sociale et sacramentaire du message pourra paraître à beaucoup la partie la plus neuve, la plus personnelle du travail de M. Masure. Elle est incontestablement, sans que je veuille mésestimer ce qui la précède, la partie que je me sentirais porté à préférer, s'il n'y avait la conclusion qui la suit.

Ces trop courtes pages d'histoire par les sommets viennent heureusement combler un hiatus, qui sans elles, séparerait à l'excès la 2e partie de la 3e. Avec cette dernière, la plus vivante, la plus prenante, la plus caustique aussi et en même temps la plus

réconfortante, nous passons d'un seul bond du temps de saint Paul au XIXe siècle. On serait même tenté de dire plus encore, jusqu'aux plus récentes années de Maurice Brillant et des catholiques du théâtre. Les dernières pages d'Eugène Masure font entrevoir, plutôt qu'elles n'exposent, toute la vitalité, toute la riche et féconde frondaison du grain semé par Jésus dans les sillons plus ou moins bin préparés, de la sincère inquiétude des Grecs et des fols espoirs de ceux qui attendaient des signes.

Richesse et fécondité, aux formes si variées, sur le plan de l'intelligence, sur le plan de la mystique et de l'ascèse, sur le plan même de l'histoire des passions et des institutions humaines. Et derrière ces mots abstraits, quelques phrases, trop courtes, nous dévoilent ce qui est visé dans le concret, et nous donneraient même si elle en avait besoin une justification de la politique de Pie XI capable, s'ils le voulaient de faire comprendre ceux qu'elle a surtout déconcertés.

Et nous pouvons maintenant entrer de plain-pied dans le *Christus vivit* de Maurice Brillant.

Le Rédempteur est-il vraiment le cœur, le centre, la passion de toute la vie ? Est-il encore une personne qui compte, un ami dont on ait besoin de sentir la présence, d'entendre la voix, de serrer la main, d'agrandir l'emprise et dont on dispute les faveurs ? Telle est l'enquête. Et la réponse est un cri des plus catégoriques et des plus enthousiastes. Des amis, et de la plus authentique qualité, des amis intimes, et aussi nombreux qu'à aucune époque : voilà ce qu'aujourd'hui trouve Jésus, dans notre société dont on dit tant de mal, dans notre siècle qu'il paraît bien porté de traiter de stupide. Au vrai, nous sommes entourés de saints, de saintes, qui vivent avec nous. Les amis de Jésus nous pressent et nous sauvent. Et cela à tous les échelons de la société, monde intellectuel, monde du travail manuel, monde des fonctionnaires, monde des artistes et du théâtre. Et dans l'enquête, les traits abondent, pris à la réalité, à la vie de chaque jour, et qui justifient toutes ces assertions, et qui aussi mettent bien en relief les aspects particuliers de cet amour. Et ces amis de Jésus sont bien de notre temps, de notre pays. Ils sont autant que les plus modernes, par leurs goûts, leurs aspirations, leur allure et toutes leurs manières, des hommes d'aujourd'hui. Et cela délibérément. Ils n'ont rien et ne veulent rien avoir d'émi-

grès de l'intérieur. Et par là, l'enquête de Maurice Brillant rejoint l'affirmation finale d'Eugène Masure que le Message du Rédempteur n'est indissolublement lié à rien de ce qui passe. Il est fait pour tous les temps et s'adapte à tous sans se laisser déformer par aucun.

Toutes ces pages sur la vie de Jésus au cœur de nos contemporains, sont pleines d'un optimisme qui n'a rien de béat. Maurice Brillant ne saurait oublier que, face au Rédempteur, et pour lui barrer la route, il est d'autres chapelles dont il a jadis connu et fait connaître les sacristains. Toute cette enquête, aussi bien que *Christus vivit* pourrait comme l'épilogue s'appeler : *Visage de notre temps*. Sur son *front*, sur ses traits, se lit avec évidence qu'en son cœur le Christ vit, qu'en son cœur la Rédemption continue et de s'affirmer et de s'accomplir comme hier et comme toujours, depuis qu'en Judée se sont rencontrés le message si riche que Jésus portait, et les attentes, si piètres et si pauvres de ses contemporains.

V. LENOIR.

PETITE CORRESPONDANCE

L'ENFANTEMENT « SINE DOLORE » DE LA SAINTE VIERGE

Q. *On ne peut dire évidemment que Marie, mère du Sauveur, a été exempte de toute souffrance: elle devait, en effet, coopérer à notre rédemption. Dans ces conditions, pourquoi affirme-t-on qu'elle a enfanté sans douleur?*

R. La théologie catholique enseigne, en effet, que la Sainte Vierge a coopéré à notre rédemption et que pour ce motif elle n'a pu être exempte de souffrance. Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Marie*, col. 2430-2433. « Comme associée par son divin Fils à la rédemption du monde, Marie fut soumise à la souffrance, dans la mesure exigée par sa coopération intime au sacrifice du calvaire par lequel elle endura dans son cœur ce que Jésus souffrit dans sa chair. » La suite de l'article, col. 2430-2433, décrit les souffrances de Marie.

Il ne suit pas de là que toute sa vie a été une croix et martyre. L'exemption des douleurs de l'enfantement est la conséquence de la conception virginale et de l'enfantement virginal. Le Sauveur est venu au monde, *clauso utero*, comme il entrait au cénacle, *januis clausis*, sans rompre le sceau de la virginité de sa Mère. De ce fait il résulte que Marie a été préservée des douleurs de l'enfantement.

Sur la conception virginale et l'enfantement virginal, voir *Dictionnaire de théologie*, col. 2347, 2348.

REVUE DES REVUES

REVUES D'INTERET GENERAL

La Vie intellectuelle. — 25 mai 1933. — E. Gilson, *Albert le Grand à l'Université de Paris.* Beau discours prononcé à la fête de Maître Albert, le 6 avril dernier. — *L'attitude du parti du Centre et l'Episcopat allemand à l'égard de la dictature nationale-socialiste.* Les documents publiés dans ce numéro et dans celui du 25 avril éclairent la position du catholicisme allemand en face du parti et du régime hitlérien. — G. Coquelle-Viance, *L'opinion reine de la foi.* C'est la foi qui devrait régner en souveraine et faire l'unité des catholiques. Les opinions — celles du moins qui méritent vraiment ce nom — restent libres et leur variété ne nuit pas à l'union. Ce qui divise, c'est l'intransigeance. — Daniel-Rops, *Nicolas Berdiaeff devant le Communisme.* La lutte de deux religions : le communisme intégral, le christianisme. — E. Tasset-Nissolle, *Une grande croisade : l'œuvre de Joséphine Butler*, une protestante (1828-1906), qui a lutté pour la suppression des maisons de tolérance. La croisade se poursuit. Notre siècle verra-t-il enfin la victoire ?

— 10 juin. — Olivier Leroy, *Suite aux miracles du Sauveur.* « L'éloignement d'un fait dans le temps n'est pas une tare que le temps ne puisse guérir. Il est possible que des faits qui ont pu, à juste titre, passer pendant des siècles, pour douteux ou imaginaires, reçoivent, d'observations postérieures, une confirmation aussi solide qu'inespérée... La vérification de faits anciens par leurs analogues plus récents (parfois tout proches ou contemporains), historiquement mieux attestés, m'a semblé pouvoir s'appliquer efficacement aux miracles du Christ... Il est, en effet, frappant que la plupart des prodiges de l'Evangile se retrouvent incessamment dans la vie des saints, entourés (dans certains cas) de garanties documentaires plus irrésistibles — *au regard de la pure raison* — que les récits des Apôtres... » Notez la conclusion de l'article : « Nous avons sous les yeux — il suffit de les ouvrir — des faits aussi merveilleux et probants que ceux que semait sous ses pas Jésus de Nazareth ; et ces faits nous pouvons les

toucher de la main, comme Thomas les plaies du Sauveur, tant ils sont proches. Ces faits, on les retrouverait dans une biographie plus ancienne et moins bien contrôlée, pour laquelle nous nous sentons désormais plus d'indulgence. Et ainsi, par le présent, s'impose à notre créance ce passé de l'Evangile dont les merveilles, si elles ne peuvent, comme le souhaitait sottement Renan, être soumises à l'*expérimentation* sont du moins objet d'*expérience*, de constatations intermittentes aussi valides que celles de l'astronomie. »

Marcel PRÉLOT, *Le système fasciste. Rien que l'Etat.* Au moment où les tendances fascistes triomphent en plusieurs pays de l'Europe, cette étude impartiale des fondements idéologiques de l'étatisme fasciste est plus que jamais actuelle. — A.-D. SERTILLANGES, *Le père de famille, sa grandeur, sa responsabilité.*

— 25 juin 1933. — R. TROUDE, *Le suicide; fait médical ou fait social?* Divulgation bienfaisante du dernier échec de la sociologie officielle et spirituelle critique d'une déformation professionnelle. — *La jeunesse catholique et la paix.* Extraits des rapports présentés au congrès de l'A. C. J. F. à Lyon par MM. Marc Scherer et André Collin.

— 25 juillet. — *Les catholiques dans le nouvel Etat en Allemagne.* — N.-N. ALEXEIEV, *Le marxisme est-il une religion?* I. Le marxisme classique. II. Le Léninisme.

The Month. — Juin 1933. — Dominic DEVAS, *Hommes du Mexique.* Exposé sommaire de la vie et du martyre de quatre religieux massacrés pour la foi dans la dernière persécution religieuse. — Andrew BECK, *Le moine et son journal.* Noces d'or de *La Croix.* — Herbert THURSTON, *Les médiums dans les phénomènes du spiritisme.* Le P. Thurston s'est spécialisé depuis longtemps dans les questions du spiritisme et en suit attentivement les développements dans les pays de langue anglaise. Or il nous apprend aujourd'hui que les prétendues photographies des esprits qu'on aurait obtenues dans les séances de spiritisme étaient truquées.

— Juillet. — E. BOLAND, *Le mouvement du « Gral ».* — Chaque pays a sa forme d'apostolat pour la jeunesse. En Hollande et aussi en Angleterre, des groupements religieux maintiennent leur unité partiellement en organisant les représentations du saint Gral.

— Août. — J. BRODRICK défend les décisions de la Commission Pontificale des études bibliques contre les attaques de plusieurs anglicans.

BIBLIOGRAPHIE

G. Gasque. **Responsabilités du chrétien,** in-16 de 156 p. Edit. « Publiroc », Marseille, 9 fr. 50.

Commentaire vivant, très adapté de la parabole des talents. Ces réflexions pressantes ont été proposées à des jeunes, scouts et guides de France, séminaristes et élèves des lycées, professeurs et institutrices. Chacun y a trouvé un excitant précieux. Les lecteurs plus nombreux encore pourront, à leur tour, en bénéficier. Volontiers, nous le verrions, pendant une retraite, entre les mains de quiconque veut faire valoir sa vie.

Nous sommes responsables, leur dira M. Gasque, d'abord de nos biens dans l'*ordre naturel* — santé, temps, argent — intelligence, libre vouloir — de nos biens, ensuite, dans l'ordre *surnaturel* reçus au baptême et responsables en particulier des grâces sacramentelles de la Pénitence et de l'Eucharistie. Nous sommes enfin responsables, vis-à-vis de nos frères.

Ces « responsabilités du chrétien » l'Eglise, par l'organe de ses papes les précise. Combien de catholiques, hélas s'insurgent, ne serait-ce qu'en les dédaignant, contre ces enseignements des Papes ! On se rappelle la réplique cinglante du communiste Rappoport à l'abbé Desgranges qui citait, à la Chambre, une encyclique : « Ce que nous vous reprochons ce n'est pas les encycliques, c'est le mépris dans lequel vous les tenez. »

Un chapitre sur « Le tragique de nos responsabilités » et un autre sur « Les richesses de nos responsabilités » donnent tout leur sens aux réflexions qui précèdent.

Petit livre dont on ne saurait trop recommander la lecture réfléchie.

E. R.

SPIRITUALITÉ

Maurice Rigaux, S. J. **Sois fier de ta foi,** 100 pages in-8° couronne. Spes, Paris. 5 fr.

Sois fier : d'être un humain divinisé ; d'être un tabernacle de Dieu ; de ta croissance en grâce ; du magnifique héritage qui t'est promis.

Etre fier c'est soumettre sa vie à sa foi.

V. L.

J.-E. Dutaur, Sous-Directeur au Grand Séminaire d'Orléans. **La Vie cachée de Jésus-Christ,** modèle de la vie au Séminaire, avec une lettre de Son Eminence le Cardinal Verdier. André Pigelet, Orléans. 15 fr.

Ceux qui connaissent la « Retraite annuelle de huit jours », du P. Longhaye (chez Castermann, Paris), auront remarqué sans doute la 5e Méditation sur « le Règne », intitulée : Nazareth (pp. 245-275). C'est de ce texte, — cité d'ailleurs par fragments en tête de chaque chapitre, — que s'inspire l'ouvrage ci-dessus indiqué.

L'auteur par contre s'adresse à des séminaristes. Il songe, à la fois, à leurs lectures spirituelles et à leurs méditations. (Dans l'introduction des indications sont même données sur la manière d'utiliser ce livre pour faire oraison selon la méthode de Saint-Sulpice. Des résumés, en marge de chaque page, sont destinés à « faciliter la préparation du sujet la veille, son utilisation le lendemain ».) Et il veut les amener à inspirer toute leur vie de séminaristes, à pénétrer tout leur travail de formation, des exemples donnés par Jésus à Nazareth.

On pensera peut-être qu'écrire un livre de plus de 300 pages sur une période de la vie du Christ qui tient si peu de place dans l'Evangile (12 versets dans saint Luc, dont 10 consacrés au voyage à Jérusalem) est excessif. Que l'on veuille bien cependant faire confiance à l'auteur et l'on verra que ses gloses sur l'obéissance, la vie de travail, la vie de charité, la vie de religion, la vie d'obscurité, la vie de progrès (telles sont les diverses questions traitées, assez inégalement d'ailleurs; ainsi 70 pages sont consacrées à l'obéissance, à peine plus de 20 au travail), si elles ne sont pas dictées par le texte sacré, si même elles sont à peine suggérées, sont loin d'être vides. Nous pensons même que les séminaristes y trouveront, pour leur vie spirituelle, des directives et y acquerront des convictions fondamentales : tout un idéal à réaliser par la communion aux mystères de l'enfance du Christ.

Et quoi qu'en dise l'auteur dans la préface, il est peut-être regrettable que ce travail vise si exclusivement les élèves des grands séminaires et que cela soit marqué si nettement dans le titre. Qui sait si telle ou telle personne attirée par ces mots en lettres rouges : « La vie cachée de Jésus-Christ », ne sera pas rebutée en lisant la suite : « Modèle de la vie au séminaire » ? Sera-ce un bien ? M. D. saura peut-être dans une prochaine édition et, dans les autres travaux qu'il nous laisse espérer, viser au bien des clercs sans pour cela exclure d'autres lecteurs.

Pierre-Marie Landrivon. **La Très Sainte Vierge Marie.** In-8° couronne, 334 pages. Aubanel aîné, Avignon.

Le sous-titre porte : « Essai de théologie mariale affective. » C'est un recueil de trente et une méditations formant un Mois de Marie véritablement doctrinal. Chacune des méditations se compose d'un premier point, exposé théologique assez long, et d'un second d'application affective. Le tout suivi d'une résolution et d'un bouquet spirituel. L'auteur n'étudie pas les vertus de la Sainte Vierge les unes après les autres pour les donner en modèle. Tout converge vers l'idée de la maternité divine. Onze méditations en étudient la préparation : Prédestination, Conception, Nativité, Présentation, Mariage. Trois sont consacrées à la maternité divine elle-même, et dix-sept aux conséquences :

Royauté, Charismes, Science, Sainteté, Compassion, Glorification, et, enfin, collaboration avec Dieu.

En résumé c'est un bon Mois de Marie très utile aux personnes sufisamment instruites et aux prédicateurs qui cherchent du solide et du neuf, pour en nourrir la piété de leurs auditeurs et auditrices.

V. L.

ÉDUCATION

Maurice Rigaux, S. J. **L'Equipement social des Jeunes** ; lettre-préface de Mgr Petit de Julleville. Editions Spes, Paris, 15 fr.

Malgré son titre, ce n'est pas aux jeunes que s'adresse ce livre. Ils pourront, sans doute, trouver grand profit à le lire, surtout ceux qui ont déjà une certaine culture ou qui, tout au moins, réfléchissent. Mais il s'adresse directement « aux éducateurs soucieux de formation sociale ».

Ils se garderont toutefois d'y chercher quelque chose d'achevé dont ils pourraient épuiser la substance par une simple lecture. Ils s'en serviront comme d'un instrument de travail ou mieux peut-être d'un guide pratique et complet en vue d'une préparation personnelle à l'accomplissement de cette œuvre éducatrice : l'initiation des jeunes à leurs devoirs sociaux.

En effet ils y trouveront d'abord toute une documentation, non seulement dans le chapitre consacré à « la synthèse de nos pensées sociales » où, sur chaque question, à côté de la formule qui résume la doctrine de l'Eglise, sont données de multiples références aux documents pontificaux ou aux principaux ouvrages de fond, mais encore au bas des pages où des notes copieuses (trop parfois ; malgré le plaidoyer de l'auteur en son avant-propos, il y a abus de citations. Le choix est heureux. Mais on a, en certaines pages, l'impression que tout le contenu du fichier y est passé) donnent en abondance des indications bibliographiques et des textes.

Mais le côté le plus intéressant du livre est peut-être dans ce fait qu'il montre en quel contexte catholique doit se faire l'éducation sociale des jeunes (il aurait pu ouvrir plus large cette perspective sur la charité chrétienne ; mais c'est déjà bien qu'elle soit indiquée) et expose quelles sont les exigences psychologiques de cette formation : comment elle a, non seulement un aspect intellectuel, mais aussi un aspect sentimental (il faut créer « l'émoi social ») et implique très tôt un passage à l'action.

Quant aux indications pratiques d'ordre divers, si elles ne peuvent être toujours applicables, elles seront au moins toujours suggestives.

« Livre unique en son fond, dit dans sa lettre-préface, Mgr Petit de Julleville : personne avant vous, n'avait traité avec cette ampleur et cette pénétration le sujet très grave de la formation sociale de nos jeunes... » Ce n'est pas simple louange platonique.

L. A.

DOCUMENTATION

Fr. André Callebaut. **Les séjours à Paris du B. J. Duns Scot, son milieu universitaire.** Extrait de la France Franciscaine, 1929.
Travail érudit important sur une question délicate.

P. Browe. **De Ordalis I. Decreta pontificum romanorum et synodorum.** Rome, Université grégorienne, 4 lires.

Idem. **De frequenti communione usque ad annum 1000 (Documenta varia).** Rome, Université Grégorienne, 4 lires.
Ces deux fascicules appartiennent à la collection des Textus et Documenta publiés par l'Université pontificale grégorienne.

BIOGRAPHIES

P. P. Guisard. **Portraits Assomptionistes.** Paris, Bonne Presse.
Biographies soignées de religieux assomptionistes : missionnaires, publicistes, éducateurs, etc... Une riche moisson.

Albert Loiseau. Apostolat de la Prière. Toulouse. 3 francs.
Biographie d'un apôtre de treize ans : pour les Croisés et les Scouts.

Myriam de G... **Petite prédestinée.** Lethielleux, 7 francs.
Une âme d'enfant pieuse, morte à 7 ans.

VARIÉTÉS

M. L. Servranckx. **Un critique catholique, Paul Halflants.** A. Dewitt, Bruxelles, 3 francs.

Etude objective sur l'œuvre littéraire d'un écrivain belge justement renommé pour la hauteur de ses vues et la pénétration habituelle de ses jugements.

L. Romier. **La Déprolétarisation des masses.** Liége, Pensée catholique, quai Mativa, 38.

Etude de sociologie toujours actuelle.

R. Lambry. **Le langage des lignes.** Bonne Presse, 10 francs.
Manuel de dessin : théorie et figures très nombreuses.

J. Raimond. **Soyez des Hosties.** Téqui, 6 francs.
Retraite prêchée à des jeunes filles.

P. Beaufort. **Votre Royaume... Madame.** Aubanel fils aîné, Avignon, 7 fr. 15.

Pages écrites avec grâce, précieux conseils s'adressant aux femmes d'aujourd'hui.

Fides. **L'Etoile de Jacob.** Aubanel aîné, Avignon, 5 fr. 50.

Mystère évangélique en quatre actes. Huit principaux personnages, dont un rôle de femme.

D. J. Picart. **Au pur et grand amour.** Abbaye de Maredsous, 5 fr. les dix exemplaires.

Exhortation à l'amour de Dieu, instrument du bonheur.

P. M. Garénaux. C. S. S. R. **Le Temple de Dieu.** Ed. Publiroc. Marseille.

Pensées sur l'Univers, l'Ame, l'Eucharistie, la Sainte Vierge, le Cœur de Jésus et le Ciel.

A. Prévot. **Amour et réparation.** N. S. A. du P.-de-C., 5, bd de Strasbourg, Arras. 3 fr.

Manuel de poésies et de pratiques réparatrices.

Fl. Degrave. C. S. S. R. **Bonheur familial.** Chez l'auteur, 17, Grande-Triperie, Mons.

Tract de propagande dédié aux parents et aux futurs époux.

Histoire et Pratique de la dévotion des trois « Ave Maria ». Bureau de Propagation des trois Ave Maria, Blois, 0 fr. 90.

Brochure de 32 pages mettant bien au point le fondement doctrinal ainsi que le développement, au cours des siècles, de cette dévotion si ancienne et si populaire. Suit l'indication des indulgences de l'Archiconfrérie, etc., et, en dernière page de couverture, la façade de la future Basilique, d'après le projet de M. Charles Besnard, architecte en chef du Gouvernement.

Ch. A. Leclercq. **Les Cathédrales d'Arras et leurs évêques.** N. S. Anonyme du Pas-de-Calais, 5, boulevard de Strasbourg, 6 fr.

On sait que la cathédrale Saint-Vaast d'Arras, détruite par les bombardements de la grande guerre, a été, cette année, rendue au culte de tout le diocèse. M. le Chanoine Leclercq présente, à cette occasion, un travail sur les origines et l'histoire des cathédrales d'Arras et de leurs Evêques. Ce livre est enrichi de 25 gravures anciennes et nouvelles que bien des lecteurs seront heureux de posséder. Nul doute que cette « gerbe historique sera lue avec plaisir et fera du bien » ainsi que l'écrit S. Exc. Mgr Dutoit. 112e évêque d'Arras, dans sa Lettre-Préface à l'auteur.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

Supplément de la « Revue Apologétique », *n° 580, de janvier 1934.*

TABLES DU TOME LIIIe

Juillet à Décembre 1933

I. — Table des sommaires

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JUILLET 1933.

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'AOUT 1933

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE SEPTEMBRE 1931.

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'OCTOBRE 1933.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE NOVEMBRE 1933.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE DÉCEMBRE 1933.

II. — Table par noms d'auteurs.

A

B

D

E

F

G

H

J

L

M

N

P

R

S

III. — Table des articles par matières.

D

E

F

H

I

J

L

M

N

O

P

R

S

T

V

IV. — Table des ouvrages recensés.

A

B

C

D

E

F

G

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

W

Z

V. — Table des Revues analysées.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Sté Gle d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette. — S.